This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

~~257.~~ B. Per.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von den Professoren der Philosophie an der Universität Halle

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.

Vierundachtzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

1884.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Kant's Kritik der reinen Vernunft und Herders Metakritik. Von Dr. Otto Michalsky 1

Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart. Von Dr. Achelis 41

Der Pessimismus in seinen ethischen Grundlagen. Von Dr. philos. Max Braig. 78

Recensionen.

Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation. Von J. J. Borelius, Professor der Philosophie in Lund. Leipzig, Koschny, 1881. Von H. Ulrici . . 106

Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt von Maximilian Drossbach. Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1884. Von Schmid-Schwarzenberg 110

Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte. Von Julius Hamberger, Gütersloh, Bertelsmann, 1882. VI und 347 S. 8°.

Erinnerungen aus meinem Leben. Nebst einigen kleinen Abhandlungen. Von Dr. Julius Hamberger. Stuttgart, Steinkopf, 1883. 108 S. kl. 8°. Von Rabus. 123

Abriß der philosophischen Grundwissenschaften. I. Theil: Von Dr. Gustav Glogau. Breslau. Wilhelm Koebner. 1880 XXII und 397 S. Von L. Weis 127

Grundfragen der Logik von Dr. J. Obermann. Von Dr. L. Müllner 142

Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart von Albrecht Rau. Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth, 1882. Von A. Krohn 149

Philosophische Vorträge, herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. I. Serie. Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1883. Von Demselben 150

Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. Eduard Zeller. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland), 1883. Von Demselben 152

Pasaelogices Specimen Theophilo Eleuthero editum. III Vol. Augustae Taurinorum sumptibus Ermanni Loescheri. 1883. Von Demselben 155

Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntniß, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und der Religion von Edmund von Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius.

Digitized by Google

Seite

Halle a. d. S., Verlag von E. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1884. Von Demselben 155

Critique de l'idéalisme et du criticisme par A. Ott. Paris, Librairie Fischbacher, 1883. Von Demselben 157

Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. Die Neuzeit. Sechste Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze. Berlin, Emil Siegfried Mittler u. Sohn, 1883. Von Demselben . . 158

Bibliographie 158

Kant's Kritik der reinen Vernunft und Herder's Metakritik. Von Dr. Otto Michalsky. (Fortsetzung.) 161

Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart. Von Dr. Achelis. III. Zur Ethik 193

Arthur Schopenhauer. Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit und seines Lebens in ihrem Einflusse auf seinen Pessimismus. Von Prof. Dr. J. Witte 214

Das Wesen und die Bedeutung des Skepticismus. Von Dr. Eugen Dreher 249

Ein schwedischer Bibelforscher: Viktor Rydberg und sein Werk: Bibelns Lära om Kristus. Von Egon Zöller. . 262

Noch einmal die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Von Dr. Hans Keferstein 281

Der Gesammtcharakter von Kant's Lehre im Lichte von Kuno Fischer's neuster Kritik derselben. Von Prof. Dr. J. Witte 291

Recensionen.

1) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses von J. Frohschammer. 1877.
2) Monaden und Welt-Phantasie von Demselben. 1879.
3) Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache von Demselben. 1883. Von Dr. Adolph Steudel . . . 311

Digitized by Google

Kant's Kritik der reinen Vernunft
und
Herder's Metakritik.

Von
Dr. Otto Michalsky.

„Einleitung und erster, literarischer Theil nebst Voruntersuchungen" ist in Breslau als Inaugural-Dissertation im Juli 1883 erschienen.

Dieselbe bildet ein abgeschlossenes Ganze für sich wie das nunmehr hier Folgende, sodaß dem Leser des Letzteren aus dem Vorherdruck jenes ersten Theils keine sachlichen Schwierigkeiten entstehen werden. Die Hauptpunkte der Dissertation sind in einer kurzen Skizze folgende:

1) Im Vorwort Stand der Herder-Studien; Bedeutung Herder's im allgemeinen; Entstehung, Grenzen und Ziel meiner Arbeit.
2) Die Art der Polemik Herder's.
3) Gedrängte, sachliche Kritik der einschlägigen Schriften, die zum Theil fast unbekannt geworden, so
   a) Wieland, verschiedene „gelehrte Zeitungen" des vorigen Jahrhunderts, Kiesewetter,

(dabei 4) über den Stil Herder's)

Rätze, Reinhold (anonym), Rink, Jäsche,

(dabei 5) Beleuchtung der wichtigen aber nichtigen Behauptung, Herder widerlege nur den neuen Kant durch den alten.

6) Abweis des Vorwurfs des Plagiats aus Hamann; ein Stück Entwickelungsgeschichte Herder's, seine Quellen, Verhältniß zu Kant und Hamann.)
   b) Haym's „Herder" in philosophischer Beziehung.
   c) B. Suphan, Herder als Schüler Kant's, (1873).
   d) Die anonymen „Vertrauten Briefe".

Digitized by Google

e) W. Fischer's Leipz. Inaug.-Diss. von 1878, Herder's Erkenntnißlehre und Metaphysik.

f) Neuere Literatur-Geschichten und Geschichten der Philosophie.

Es zeigt sich, daß Herder's Metakritik theils nicht verstanden, theils unterschätzt, theils oberflächlich und ungenügend, theils gar nicht berücksichtigt wird. Und doch kommt ihr meines Erachtens eine große, originale Bedeutung zu. „Nicht die ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' allein, sondern sie und die polemischen Schriften (besonders die Metakritik zusammen mit den früheren philosophischen Arbeiten) sind es, welche Herder an die Seite von Lessing, Jacobi und Kant stellen als Mitbegründer der neueren deutschen Philosophie" (vgl. meine Inaug.-Differt. S. 3). „Es gilt also, den Geist der uns beschäftigenden Arbeit Herder's einmal vollständig zur Anschauung zu bringen, Herder in unsere Zeit heraufzurücken, ihn ihr nahe zu bringen und verständlich zu machen, in ihrem Lichte seine Schöpfung zu betrachten und zu prüfen. Ich hoffe, ein denkender Geist wird seine Tiefe und Fülle uns offenbaren. Es wäre doch mehr als wunderlich, wenn der Mann, dem wegen seiner Geschichtsphilosophie so überschwengliches Lob (vielleicht über Gebühr) bereitwilligst gespendet wird, hier platterdings, wie man behauptet, nur Absurditäten producirt hätte" (Differt. S. 38 f.).

Also zur

Metakritik.

Wir wollen in der Vertheilung und Anordnung des Stoffes und in der Bezeichnung der einzelnen Abschnitte uns genau an Herder anschließen, der seinerseits hierin Kant folgt. Den Citaten aus Herders Werken legen wir zu Grunde die allgemein verbreitete Cotta'sche Taschenausgabe von Herder's sämmtlichen Werken, 1827 ff., Abtheilung „zur Philosophie und Geschichte", Theil XVI und XVII. Dieselbe ist auch im Wesentlichen durchaus correct. Die Aenderungen bezw. Verbesserungen in B. Suphan's Ausgabe (S. W. XXI, Berl. 1881) beziehen sich sämmtlich nicht

Digitized by Google

auf den Sinn oder die Gedanken, sondern ausschließlich auf Interpunction, Orthographie, „Fehler im Wörtlichen" und „kleine Auslassungen". Kant citiren wir in diesem Theile übereinstimmend mit Herder nach der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, 1787.

1. Titel und Einleitung.

Die Ausstellungen Herder's an dem Titel „Kritik der reinen Vernunft" sind richtig, aber doch wesentlich nur Wortgefecht. Was Herder verlangt, hat Kant auch in dem Titel aussprechen wollen, und ist in der That der Inhalt der „Krit. d. rein. Vern.", wenn es auch der Titel selbst nicht klar ausspricht. Das Vermögen der menschlichen Natur an sich kritisirt Kant nicht oder doch nur insofern er es, wie Herder wünscht, „untersucht, bestimmt, begrenzt, seinen Gebrauch und Mißbrauch zeigt". Der Verfasser bezeichnet ja als die Aufgabe seines Werkes, „den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen".*)

Herder bezeichnet diese Aufgabe Kant's, mit der die der Metakritik identisch ist, mit Recht als eine sehr schwierige, da die Vernunft hier Partei, Richter, Gesetz und Zeuge zugleich sey. Man müsse vor Allem wissen, wovon man auszugehen habe; dies müsse ein klar Gegebenes seyn. Alsdann sey nach einem bestimmten Gesetz zu richten, dieses genau anzuwenden und nach diesem klar und gewiß zu urtheilen. Zu diesem Behufe setzt er im bewußten Gegensatze zu Kant drei richtige Gesichtspunkte oder Principien als feste Normen seiner Untersuchung fest.

Erstlich. Von der menschlichen Vernunft allein ist hier die Rede; eine andere besitzen und kennen wir nicht. Wenn Kant in der menschlichen Vernunft eine höhere und allgemeinere als die Menschenvernunft richten will, so heißt das die Vernunft selbst transscendiren wollen. Hier liegt allerdings ein Mißverständniß Herder's von dem Kantischen a priori zu Grunde

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Vorrede S. 15; eine Stelle, die Herder selbst anführt, freilich zu einem anderen Zwecke.

Digitized by Google

(worüber noch später), zugleich aber auch der richtige Gedanke, daß der Mensch nur menschlich und gesund zu empfinden und zu denken, daß der Verstand zu erkennen habe, was Erfahrung ihm bietet, und daß es einer von unbekannter Hand dem Verstande angehängten Kategorieentafel zur Ermöglichung der Erkenntniß und insofern einer Transscendenz unserer Intelligenz nicht bedarf. Der Einwurf Herder's reicht aber noch tiefer. Für sich und mit seiner Intelligenz hat der Mensch zu erkennen, und was er auf solche Weise erfaßt und nur erfassen kann, das hat für ihn objective Giltigkeit. Für *uns* ist doch allein die Welt da, und *wir* wollen und müssen sie erkennen, nicht für ein angenommenes „göttliches Bewußtseyn" oder eine „übermenschliche Intelligenz", welcher allein Kant die Erkenntniß der realen Welt vergönnt. Der Ausdruck „höhere und allgemeinere Vernunft" läßt mich vermuthen, daß Herder hierbei die Stelle der Kr. d. r. V. im Sinne gehabt hat, nach welcher die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche „vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft" erscheinen muß.*) Herder erblickt darin, wie nach ihm Hegel, die unmögliche Erhebung (Transscendenz) der Vernunft über sich selbst; aber irrthümlich. Die angeführte Stelle selbst beseitigt die scheinbare Schwierigkeit durch die klare Unterscheidung des vorkritischen, dogmatischen Denkens, das „sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung seiner obersten Gesetze bewußt ist", und des besonnenen, prüfenden, kritischen Denkens.**)

Im Zusammenhange damit steht das Folgende:

Zweitens. Es sind nebelhafte Vorstellungen und inhaltlose Worte, wenn man von unerklärlichen aprioriſchen Formen der menschlichen Auffassung spricht, in welche wir das Material, welches Sinnlichkeit und Verstand uns liefern, wie in fremde, gewaltsame Fesseln hineinzwängen. Unsere intellectuellen Kräfte

*) Kr. d. r. V. S. 767.

**) Vgl. übrigens Ueberweg, System der Logik, §. 31; dessen Grundr. d. Gesch. d. Ph. III, 4. Aufl., 177 f. Hegel's Encyclopädie der philos. Wissenschaften (1827), Einl. §. 10, Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philos., III, 2. Aufl., 23 ff.

Digitized by Google

subsistiren nicht so abgesondert von einander, so auch nicht die Vernunft getrennt von den übrigen Functionen der Seele; ihre Kräfte können sich nicht widersprechen, so daß eine theoretische Hälfte in uns fremd gegenübersteht der praktischen. „Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übet und begehret." Alle diese Kräfte sind „nicht nur im Gebrauch, sondern auch in ihrer Entwickelung, vielleicht auch in ihrem Ursprunge" einander ganz nahe, sie wirken mit und in einander. Damit wendet sich Herder nicht nur gegen die unfreiwillig und zum Theil im Widerspruch mit unserer Ueberzeugung und mit der wirklichen Natur der Dinge von einem Tausendkünstler uns aufgepreßten starren Formen unserer Intelligenz, sondern überhaupt gegen die abstracte und einseitig theoretische Weise, in der Kant sein Problem zu lösen unternimmt, kurz gegen das Subtilisiren des Erkennens.

Drittens. Die menschliche Seele denkt in Worten; das Denken äußert sich und bezeichnet sich mittelst der Sprache als eines unentbehrlichen Werkzeuges der Vernunft. Jene ist, mit Leibnitz zu reden, der Spiegel des menschlichen Verstandes und eine Fundgrube seiner Begriffe. „Mittelst der Sprache lernten wir denken, durch sie sondern wir Begriffe ab und knüpfen sie, oft haufenweise, in einander." Das Wort, der Herold und Stellvertreter des Begriffes, zeigt uns oft, „wie wir zu dem Begriffe gelangt sind, was er bedeute, woran es ihm fehle". Die Sprache muß vor Allem als nothwendigen Zeugen abhören, wer über Vernunft richten will.*) Und dieser Zeuge, er wird oft mit aller Entschiedenheit und Sicherheit gegen den Kantischen Apriorismus protestiren und viele Mißverständnisse, Widersprüche und Ungereimtheiten lösen, die man fälschlich der Vernunft zugeschrieben hat.**)

---

*) Vgl. Beneke, Die Philosophie in ihrem Verhältniß zur Erfahrung, zur Spekulation u. zum Leben, S. 128 ff.

**) S. Herder's diesbezügliche Ausführungen über Leibnitz, Locke, Horne Tooke, Skaliger, Aristoteles, Plato und die Stoiker in Metakr. 1. Th. S. 28—30.

Digitized by Google

Bedeutenden Zweifeln unterliegt hier nur die Behauptung, welche mit seiner naturalistischen (Darwinistischen) Ansicht von der Entstehung des Menschen überhaupt zusammenhängt, daß wir mittelst der Sprache denken lernten. Wenn Herder dies auf den Ursprung der Sprache und Vernunft überhaupt bezieht und damit meint, Sprache ist das prius, vermittelst der Sprache erst gelangt der Mensch von sinnlichen Eindrücken zu Gedanken, und mit der (oder wohl besser durch die) Sprache entsteht Vernunft (wie er in der Schrift „vom Erkennen und Empfinden" sagt oder undeutlicher in den „Ideen": Sprache und Vernunft fallen zusammen), so kann das wohl gelten für die rohesten, der Vernunft freilich nicht bedürfenden Naturlaute, deren auch die Thiere fähig sind; der menschlichen Sprache aber als einer Sprache der Begriffe und Gedanken müssen doch, wenn sie eine solche seyn soll, Begriffe und Gedanken zu Grunde gelegen haben; es müssen Vorstellungen, Vergleichung, Verknüpfung und Sonderung derselben, d. h. also, es muß Denken vorausgegangen seyn als etwas, was man sprechen wollte; sonst hätte man nichts zu sprechen gehabt, und hätte die Sprache nicht entstehen können. War dies nicht erforderlich, dann müßten die Thiere es ebenso zur Sprache gebracht haben als der Mensch. Ihre auf dem Instinkt beruhenden „tönenden Empfindungslaute", die der Mensch mit ihnen gemein hat, sind aber durchaus nicht (menschliche) Sprache. Bedingung zur Entstehung der letzteren war der eigenthümlich menschliche Charakter, „Besonnenheit, Verstand, Vernunft", der gegenüber allem Wechselnden und Veränderlichen gleiche und gemeinsame, ewige „Besitz und Vorzug unseres Brudergeschlechts", wie Herder sehr richtig entwickelt in der Preisschrift über den Ursprung der Sprache*) und in den Ideen zur Geschichte der Menschheit.**) Die spätere Aenderung seiner Ansicht geschah, wenn sie wirklich als solche zu constatiren ist, auf Kosten der Wahrheit. Zuzugeben ist davon ohne Weiteres, daß an und mittelst der Sprache die weitere Ent-

*) Vgl. R. Haym, Herder, I, 404 f.

**) 9. Buch, Abschn. V; in d. S. W. (Cotta), z. Ph. u. Gesch., V, 223 f.

Digitized by Google

wickelung des abstracten Denkens sich vollzieht.*) — Ich glaube auch, daß obigem Ausspruche eine weitergehende Bedeutung gar nicht beizulegen ist.**) Er ist nur unklar und unbestimmt ausgedrückt. Eine Menge anderer Stellen beweist, daß Herder in der Metakritik seine frühere richtige Ansicht wieder aufgenommen hat.***) Die Bedeutung der Sprache aber in philosophischen Fragen hat Herder weit überschätzt.†) Was uns hier besonders angeht, auch jene prioristische Ansicht über die Sprache beweist keineswegs (was Herder will) die Unmöglichkeit aprioriſcher Erkenntnisse. Das Argument, daß die Sprache die Erfahrung voraussetzt, beseitigt nicht die Möglichkeit gewisser Bedingungen unseres Bewußtseyns, unter welchen die Erfahrung stattfindet. Diese letzteren constituiren aber den Begriff des Kantischen a priori. (Herder freilich faßt es anders und falsch, wie wir sehen werden.)

I. Vom Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß.

Kant zerlegt unsere Erkenntniß in das, wir wir durch Eindrücke empfangen, und das, „was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt". Letzteres ist das a priori. Wenn er gleich darauf von einer „schlechterdings von aller Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne" unabhängigen Erkenntniß spricht, der „gar nichts Empirisches beigemischt" sey, so kann das unmöglich in dem absoluten und strengen Sinne gefaßt werden, wie Herder es thut, und die Ausdrücke freilich es zulassen. Denn in diesem Falle läge ein offener Widerspruch gleich in der Feststellung und Begründung des a priori. Die sinnlichen Eindrücke müssen ja die Erkenntniß veranlassen, sagt

*) Vgl. O. Liebmann, Kant und die Epigonen (Stuttgart 1865), S. 129.

**) Vgl. (im nächsten Heft) die Auseinandersetzungen aus Herd. Fragm. bezw. W. Fischer's Dissert. „Herd. Erkenntnißl. u. Metaph.".

***) Vgl. unten S. 31 Anmerk. *)

†) Vgl. unten S. 34 f.; Kiesewetter, Prüf. d. Herd. Metakr., I, 22—24; 152 f.; 214.

Digitized by Google

Kant selbst; die äußeren Gegenstände müssen, mit Leibnitz zu reden, die Begriffe erwecken. Erfahrung muß also unbedingt vorangehen, sie ist also eine Bedingung des a priori, und dieses kann von jener unmöglich absolut unabhängig genannt werden. Wenn Erfahrung nicht vorangegangen ist, existirt auch keine aprioriſche Erkenntniß. Alsdann haben wir zwar eine Dispoſition oder Function zu letzterer, aber müßig, ohne zu functioniren; der Menſch beſitzt überhaupt dann keinerlei Erkenntniß, ſondern nur „Keime oder Anlagen" dazu, die ſich bei „Gelegenheit der Erfahrung" erſt „entwickeln" können und ſollen.*) Wenn Kant von völliger Unabhängigkeit ſpricht, ſo kann ſich dieſe nur beziehen auf die nach ſeiner Anſicht uns angeborenen Functionen, auf das in uns a priori liegende Princip zur Conſtituirung gewiſſer Erkenntniſſe. Dann iſt ihm freilich auch die Leiſtung dieſer Functionen, die durch ſie hervorgebrachte Erkenntniß ſelbſt unabhängig von aller Erfahrung inſofern, als ihr Inhalt nicht aus den realen Verhältniſſen der Dinge entſpringt, ja überhaupt keine objective Realität beſitzt, ſondern ſelbſtthätig und ſelbſtſtändig von unſerem Geiſte allein geſchaffen wird, indem die Erfahrung nur äußerlich dazu Anſtoß giebt. Fertige Begriffe, Urtheile und Grundſätze nimmt Kant nicht als a priori in uns vorhanden an, auch kein „Raiſonniren vor aller und außer aller menſchlichen Erfahrung".**) Daß er von dem „gemeinen Gebrauche" des Wortes a priori abweicht, iſt an ſich kein Vorwurf. Der Philoſoph ſoll in der Sprache, aber nicht innerhalb und aus der Sprache denken, wie Franz von Baader ſagt.***)

Herder ſchafft bei ſeiner abſolut ſtrengen Auffaſſung in der That „ein prius vor allem a priori"; und es iſt wahr, „damit

*) Kr. d. r. V. S. 91.

**) Metakr. II, 165.

***) Weiteres über die Kunſtausdrücke bei Kant ſ. in Kieſewetter's Prüfung d. Herd. Metakr. I, 14 ff.; 55; 59 f.; II, 322 u. a. m. Vgl. auch Rink, Mancherley, 190, 218 f. (Recenſion d. Herd. Metakr. aus d. „Gothaiſch. gelehrt. Zeitungen".)

Digitized by Google

hörte, ehe sie anfing, die Menschenvernunft auf". Gleichwohl hat er Recht. Auch bei dem strengsten, richtigsten Verständnisse des Kantischen a priori hört die Menschenvernunft auf, ehe sie anfängt. „Sich von sich selbst unabhängig zu machen, d. i. aus aller ursprünglichen, innern und äußern Erfahrung sich hinauszusetzen, von allem Empirischen frei über sich selbst sich hinauszudenken, vermag niemand." — Wie oft so auch hier in wenig prägnanter Form ein richtiger Gedanke.*) Die aprioriſchen Formen Kant's sind leere, unbeweisbare und unbegreifliche Voraussetzungen ohne jeden sicheren Boden und objectiven Anhaltspunkt, da wir uns nicht aus aller Erfahrung und gewissermaßen über uns selbst hinaus in einen so ursprünglichen Zustand zurückversetzen können, um jene aprioriſchen Functionen aufzufinden. Herder kann auch, selbst bei obiger Definition des a priori, mit vollem Recht bezweifeln, „daß ein einziger solcher Begriff in unserer Seele stattfinde", und behaupten, daß in keiner menschlichen Wissenschaft derartige aprioriſche Erkenntnisse vorliegen. In der Mathematik z. B. ist das a priori höchstens in einem sehr beschränkten Sinne aufrecht zu erhalten; „Sätze und Schlüsse erkenne ich in ihr a priori, d. i. kraft meiner Vernunft erkenne ich die in ihnen liegenden Wahrheiten durch sich selbst an, obgleich ihr Material, Körper, Flächen, Linien, Figuren, mir nur als ein posterius gegeben waren". In diesem Sinne spricht auch Herder sonst zuweilen von einem a priori und stellt selbst ein solches auf. Er versteht darunter, wie wir sehen werden, die aus den elementarsten Daten der Erfahrung und ihrer ursprünglichsten Verarbeitung durch den Geist entspringenden ersten, fundamentalen Begriffe und Erkenntnisse. An anderen Stellen ist es weiter nichts als das der Zeit nach Erste, der tiefste Grund, die erste Ursache u. dgl.**)

---

*) Derselbe, der sich bei Beneke findet, z. B. in „Die Philos. in ihr. Verhältn. z. Erfahr., z. Spekul. u. z. Leben" S. 79 Anmerk.

**) Vgl. Metakr. I, 96 u. 98.

Digitized by Google

II. „Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.“ *)

Es giebt allerdings unter der Form des Nothwendigen und Allgemeinen ausgesprochene Wahrheiten; „woher aber ihre Nothwendigkeit entspringe, wie weit ihre Allgemeinheit reiche“, ob sie wirklich von aller Erfahrung unabhängig, a priori sind, ist noch die Frage und muß untersucht werden. Man darf nicht einfach ihre Apriorität voraussetzen. Eine solche Annahme ist sogar sehr unwahrscheinlich. Es muß ein anderer Erklärungsgrund gesucht werden, und es giebt einen anderen. Wenn Herder sagt, „das primum dieses a priori ist die Frage“, so ist dieser Ausdruck freilich wieder sehr incorrect. Nehmen wir einmal die Apriorität an, so ist nach einem primum nicht mehr zu fragen; Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist dann erklärt. Man könnte höchstens nach dem Ursprunge dieser sonderbaren aprioriſchen Formen fragen, würde aber darauf wohl keine Antwort bekommen.

III. „Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme.“ **)

Herder fährt fort von einem a priori zu reden, wie er es sich denkt und annimmt. Die Ironie, mit welcher er von der Schwierigkeit der Aufgabe spricht, die Möglichkeit, die Principien und den Umfang dieses a priori zu bestimmen, kann Kant nicht treffen, dessen Problem ein ganz anderes war. Die Existenz pure unserem Verstande entstammender Erkenntnisse stand ihm unumstößlich fest. Es galt sie auf ihr Princip zurückzuführen. Nun war ihm geschichtliche Auffassung der menschlichen Intelligenz fremd, innere Erfahrung ihm verschlossen, der Gedanke auch nur an eine Ableitung aus Erfahrung dem strengen Metaphysiker unmöglich. Und doch wollte und sollte er eine Erklärung finden und geben. — Für Herder bestehen die größten

*) Kr. S. 3.
**) Kr. S. 6.

Digitized by Google

Schwierigkeiten überhaupt gar nicht, indem sein gesunder Sinn ihn das Problem von vorn herein schon ganz anders fassen lehrt. Aber es ist frivol, von der sonnigen Höhe einer besseren Einsicht herab zu spötteln über einen Menschengeist, der in finsterer Haft dem eisernen Druck der strengen Fesseln seiner Zeit und Entwickelung vergeblich sich zu entwinden strebt. — Kant mußte in der That tief hineinsehen in die innerste Werkstätte unseres Geistes. Gerade in seiner Begründung des a priori liegen auch die tiefsten Resultate seiner Forschung, wenn sie gleich trotz des bewunderungswürdigen Scharfsinns ihren Endzweck nicht erreichten und nicht erreichen konnten. Keineswegs operirt hier Kant nur mit „allgemeinen Behauptungen". Andererseits verlangt aber Herder mit Recht eine genaue Untersuchung der „Symbole" der Erkenntniß in der Sprache und in den verschiedenen Sprachen, d. i. der allmählichen Entwickelung der Begriffe in der Sprache.

Nachdem in IV—VII das Wesentliche aus den entsprechenden Abschnitten der Kr. d. r. V. citirt ist, beginnt eine zusammenhängende Kritik Herder's.

1. Was ist Erkenntniß a priori?

Herder entwickelt hier einfach eine andere Auffassung des Wortes a priori, wodurch er Kant's Aufstellungen natürlich nicht widerlegt. Er nennt a priori „Erkenntniß, das ich aus mir beiwohnenden Begriffen vor einer anzustellenden Erfahrung voraus habe", höhere oder allgemeinere Begriffe und Wahrheiten, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, nur zeitlich anderen, abgeleiteten Wahrheiten vorangehend und diese begründend; erste, primitivste Erkenntnisse, die auf die ursprünglichste und elementarste Weise durch Erfahrung und durch Verstandesoperationen in uns entstanden sind. So müssen dem Mathematiker Raum und im Raum Körper als möglich oder wirklich, d. i. durch innere oder äußere Erfahrung gegeben seyn, sonst könnte er von Körpern keine Flächen, von Flächen keine Linien absondern, noch solche als Begriffe im Raum construiren. Und im Wesen der

Digitized by Google

Vernunft selbst sind ihm die Regeln einer solchen Construction gegeben. „Was er aus dem Begriffe selbst schließt, nennt der Mathematiker einen Schluß a priori, ohne zu untersuchen, woher ihm der Begriff gekommen", noch weniger die ihm einwohnende Beweiskraft anderswoher abzuleiten, „womit er sich in unnütze Fragen verwirrte". — Wenn das der Mathematiker thut und Herder es billigt, so sind sie beide einseitig und unkritisch, und das Unternehmen Kant's kann dadurch nicht erniedrigt, sondern nur erhöht werden. Seine Auffassung ist der wesentlich zeitlich und ohne Rücksicht auf den Ursprung determinirten Definition des a priori gerade entgegen und reicht in der That in eine Tiefe, in die ihm Herder nicht gefolgt ist. Zu dieser oberflächlichen Fassung des a priori überhaupt tritt der bizarre Ausdruck Herder's, und so kommt er dazu, Kant zu insinuiren ein Erklären-Wollen der Intelligenz selbst (wie sich einmal Hr. Prof. Dr. Dilthey ausdrückte), ein Untersuchen-Wollen, „wie ist menschlicher Verstand, menschliche Vernunft möglich?*) als ob diese sich selbst erst zu setzen oder zu fabriciren hätten" (S. 59), ein die Vernunft Schaffen-Wollen (S. 58, S. 264 nennt er die kritische Philosophie „Noopoeie d. i. Verstandesfabrik"), die Setzung eines a priori, „das, ehe es ist, sich selbst schafft, getrennt von sich selbst und ohne alle Erfahrung" (S. 59); ein sich in einen Zustand Versetzen-Wollen, „ehe Menschenvernunft war, um zu sehen, wie menschliche Vernunft werde" (S. 56; vgl. auch II, 169); eine Transscendenz der Vernunft über sich selbst „in luftleere Gegenden", ja eine Transscendenz

*) Von den zwei Seiten seiner Aufgabe betrachtet Kant (Vorrede zur 1. Aufl. d. Kr. S. 9) als die wesentliche die Darlegung der objectiven Giltigkeit der Verstandesbegriffe a priori; die andere, Betrachtung des reinen Verstandes selbst in subjectiver Beziehung nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, sey zwar wichtig, gehöre aber nicht wesentlich zu seinem Hauptzwecke. Die Hauptfrage bleibe immer, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Letzteres sey gleichsam Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung und insofern etwas einer Hypothese Aehnliches.

Digitized by Google

dieſer Transſcendenz (S. 58) — phantaſtiſche, barocke Ausdrücke, die in dieſer Form eine Inſtanz gegen die Kantiſchen Unterſuchungen nicht enthalten. Eine gewiſſe Transſcendenz über das gemeine Denken, über das vorkritiſche, auf gut Glück unternommene Denken iſt ja gerade der Schwerpunkt und das eigentliche Weſen aller Erkenntnißtheorie. Es iſt unumgänglich nothwendig zu ſehen, nicht zwar wie die Vernunft werde (was Niemand will und kann), wohl aber wie die Vernunfterkenntniß werde, wenn man ihre Principien, ihren Umfang und ihre Giltigkeit feſtſtellen will.*)

Ein mächtiger Einwurf freilich gegen die Kantiſche Art der Löſung des Problems liegt in allen jenen Wendungen verſteckt. Wir deuteten ihn ſchon einmal an. Kant wagt ſich mit der Annahme wunderlicher Formen unſerer Auffaſſung a priori in der That in „luftleere Gegenden". Da war kein „Widerhalt" mehr „gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte".**) Die energiſchſte Anſpannung ſeines immenſen Scharfſinns konnte am Ende doch keinen Beweis liefern für die Exiſtenz ſolcher dunklen Mächte, die, in unſerer Intelligenz präformirt, mit unſerer Sehnſucht nach Erfaſſung und Erkenntniß der uns umgebenden Welt ein ſpukhaftes, dämoniſches Spiel treiben.

Wenn Herder ſagt, durch die Kantiſche Annahme könne keinem Erkenntniß, „falls es nicht ſeiner Natur nach allgemein und nothwendig iſt", Allgemeinheit und Nothwendigkeit gegeben werden, ſo iſt dies wiederum durchaus unwiſſenſchaftlich und falſch und zeigt, wie wenig ihm gelungen iſt, das a priori bei Kant überhaupt zu verſtehen. Wenn es ſolche Bedingungen des Bewußtſeyns giebt, wie Kant will, dann bedingen ſie unzweifelhaft durch ſich ſelbſt abſolut nothwendige und ſtreng allgemeine Erkenntniſſe. Was ſoll das heißen, das Erkenntniß

*) Aus dem Mißverſtand des a priori folgt natürlich, daß Herder auch Sinn und Bedeutung des „Transſcendentalen" bei Kant nicht verſteht; vgl. Metakr. II, 168 f.

**) Vgl. Kr. S. 9 (Einl.).

Digitized by Google

muß „seiner Natur nach“ allgemein und nothwendig sey Worin besteht denn diese seine Natur? Das soll ja ger untersucht werden; Kant behauptet eben die aprioriſche Na desſelben.

Der richtige Gedanke aber, der trotz der Mißverständn und der molluskenhaften Form oder Formloſigkeit Herder allen dieſen Entwickelungen erfüllt, iſt der: Man darf ni weil man nicht anders kann, mit unwahrſcheinlichen und ſ ſamen Präſumptionen in einen angenommenen primitivſten ſtand der menſchlichen Intelligenz ſich verſetzen, ſondern es ſ zunächſt mit ſicheren Factoren zu rechnen und zu verſuchen, gegebenen Daten das unbekannte x zu beſtimmen. Dann k freilich von einem eigentlichen a priori überhaupt nicht n die Rede ſeyn. Wenn Herder im Verlauf ſeiner eigenen V ſtellungen noch hier und da ein ſolches nennt, ſo geſchieht immer nur mit einem gewiſſen Seitenblick auf Kant. Im gemeinen aber ſchlägt er vor, das Wort a priori ganz r zulaſſen, und will „reine, d. i. abſtracte Begriffe rein, allgem Begriffe allgemein, nothwendige nothwendig nennen, ohne fremden unterſchobenen Begriff einer Priorität vor aller fahrung in's Spiel zu bringen“. *)

2. Was heißt Syntheſis? oder ſynthetiſch?

Kant unterſcheidet klar und beſtimmt einerſeits die gliederung oder Analyſis eines Begriffes in die in ſeiner De tion enthaltenen und zu ihr nothwendig gehörigen niet Begriffe oder Merkmale (analytiſche Urtheile), ein darüber ausgehen und Hinzufügen eines Fremden, darin nicht haltenen andererſeits (ſynthetiſche Urtheile).

Auch hier laufen bei Herder Mißverſtändniſſe, ſeichte faſſungen und Ausſtellungen unter, die weſentlich daher rü daß er ſich zu feſt und ſklaviſch an das Wort Syntheſis klammert. Wie die Griechen daſſelbe brauchten, und wa

*) In den letzten Worten ſehen wir wieder den weſentlich zei Charakter ſeines a priori zum Vorſchein kommen.

Digitized by Google

in der Mathematik bezeichnet, ist zwar sehr interessant zu hören, und der Philosoph wird vielleicht gut thun sich danach zu richten. Meint er aber das unterlassen zu sollen oder zu müssen, und stellt er einen anderen Gebrauch fest, was sollte ihn daran hindern? Es ist durchaus oberflächlich und ganz ohne Belang, wenn Herder sagt, Synthesis heißt Zusammensetzung, Verbindung, Verknüpfung; eine solche findet aber zwischen Subject und Prädicat in jedem Urtheil statt, und so ist jedes Urtheil synthetisch. Um diese Verbindung handelt es sich bei Kant gar nicht. Was hat es ferner für einen Werth zu sagen, „die Bestimmung, daß das Prädicat im Begriff des Subjects enthalten und ein Theil desselben sey, der analytisch durch Theilung herausgebracht werden müsse, ist viel zu enge gedacht: denn da sich durch Nennung des Subjects nicht sogleich alles, was in ihm liegt oder zu ihm gehöret, offenbart, so müssen uns Urtheile vorkommen, die unsere Kenntnisse erweitern"? Wie so ist jene Bestimmung zu enge? Ich unterscheide eben Urtheile, deren Prädicat im Subjects-Begriff enthalten ist, von solchen, deren Prädicat etwas Neues dem Subject hinzufügt. Wenn letztere Art vorkommt und vorkommen muß, gut! Das hat Niemand geleugnet. Wir werden sehen, was Herder sagen will, aber man muß es mehr ahnen als aus den Worten herauslesen. Auch die Analysis, sagt er weiter, erweitert unsere Begriffe, „wenn sie nicht etwa aus dem Subject allein mittelst einer Worterklärung, sondern aus einem höheren Begriff, unter welchen Subject und Prädicat gehören, jenem dies zuführet". Das ist einfach kein analytisches Urtheil mehr im Sinne Kant's, sondern ev. synthetisch a priori. Derselbe Satz soll in der Gestalt der Analysis und in der der Synthesis vorkommen können (dasselbe, was Schleiermacher, Trendelenburg und Andere einwendeten). Bei strenger Fassung der Kantischen Unterscheidung ist das, wie auf den ersten Blick einleuchtet, eine pure Unmöglichkeit; denn das Prädicat kann nicht zugleich im Subject als Merkmal enthalten und nicht enthalten seyn. Man muß erst den Kantischen Gebrauch umstoßen und nach eigener

Digitized by Google

Art „analytisch“ und „synthetisch“ definiren, wenn solche Einwendungen überhaupt einen Sinn haben sollen. Kant's Aufstellungen treffen sie zunächst gar nicht. Kant behauptet ferner gar nicht, daß auf dem „Hinausgehen aus dem Begriff des Subjects“ die wahre innere Synthesis des Urtheils beruht, sondern „auf der Verknüpfung des Subjects und Prädicats durch ein Drittes“, wie wir mit Herder's eigenen Worten sagen können. Am Schluß kehrt noch einmal die ganz pedantische Interpretation der Worte Synthesis und Analysis wieder, ohne die geringste Rücksicht auf die scharfe Definition Kant's. „Jedes behauptende Urtheil, als eine Verknüpfung zweier Begriffe, die nicht ein und dasselbe sind, muß einen Grund dieser Verknüpfung haben, folglich synthetisch, und sofern dieser Begriff mit andern zusammenhängt, aus denen er entwickelt wird, analytisch seyn: denn in der menschlichen Seele sind alle Begriffe verbunden.“

Der Grundgedanke aber, der sich durch alle diese Aeußerungen hindurchzieht, ist vollkommen richtig. Derselbe kehrt wieder bei Schleiermacher und Trendelenburg. Wir können ihn etwa in präciserer Einkleidung folgendermaßen herausheben:

Die Unterscheidung Kant's ist eine rein äußerliche und abstract formale; in dem Ursprunge des Urtheils, d. h. in dem innerlichen Werden und eigentlichen Bilden desselben findet sie keinerlei Anhalt und Begründung. Schwerlich wird wohl der Urtheilende ausgehen von der bestimmt und streng umgrenzten, starren Form eines abstracten Begriffs, sondern entweder schwebt ihm ein allgemeines Bild des Subjects mit all seinen wesentlichen und unwesentlichen, zum Begriff gehörigen und nicht gehörigen Merkmalen vor, und daraus schöpft er das Prädicat, oder dieses wird veranlaßt und gegeben durch ein augenblicklich hinzutretendes Erfahrungsmoment oder durch einen höheren Begriff. Fassen wir die erste Art der Urtheile als analytisch, die letzte als synthetisch, dann fließen in der That beide Klassen in einander über. Je nach dem zufälligen singulären Gesichtskreis des urtheilenden Individuums ist ihm ein Urtheil entweder analytisch oder synthetisch, „indem dem einen neu seyn kann, was

Digitized by Google

dem andern nicht neu ist, und einer die Verknüpfung der Begriffe schneller als der andere wahrnimmt". Es kann dann allerdings „derselbe Satz seiner Verbindung nach in jener und dieser Gestalt vorkommen". Ausdehnung und Schwere geben dann „keinen standhaften Unterschied eines synthetischen und analytischen Urtheils". „Wer beide Begriffe aus einem höheren abzuleiten weiß, der analysirt." Der Unterschied ist also „ungewiß und relativ"; er „ändert sich nach Ort und Zeit".

Kant's Unterscheidung aber ist unbrauchbar, weil sie nicht das innere Wesen des Urtheils trifft. Demselben eignet nicht eine so subtile Abstraction. Es ist „keine wesentliche Eintheilung". „Der Unterschied von Synthesis und Analyse gehört nicht zur Form eines Urtheils; er führt vielmehr vom Wesen desselben, d. i. von seiner inneren verknüpfenden Form ab." Wir können daher ohne Schaden diese Unterscheidung aufgeben; ja „wir werden wohlthun" daran.

Am Schluß fügt Herder der Behauptung, daß jedes behauptende Urtheil sowohl synthetisch als analytisch seyn müsse, zur Begründung des Letzteren die schlichte Bemerkung hinzu: „denn in der menschlichen Seele sind alle Begriffe verbunden". — Ein Gedankenblitz, wie sie so häufig in geistreichen Sentiments Herder's Schriften durchzucken. Was soll jener Zusatz heißen? Unser Bewußtseyn vereinigt in sich in Folge seiner synthetischen Natur alle unsere Vorstellungen und verbindet sie zur Einheit; wir besitzen dieselben verbunden zur Einheit unseres Selbstbewußtseyns. Es ist also jene große Thatsache der Einheit des Seibstbewußtseyns oder der transscendentalen Apperception bei Kant? Oder schlummert in jenen einfachen Worten der großartige Gedanke, den Schleiermacher später entwickelt: Das Gesammtbild der Welt ist in uns gleichsam präformirt, und das Einzelne steht mit diesem Ganzen in unlöslichem Zusammenhange; in Wirklichkeit besteht nur die Totalvorstellung der Welt in mir; jede einzelne Vorstellung, jeder einzelne Satz ist nur eine Abstraction aus jenem Gesammtbilde, also gewissermaßen

Digitized by Google

eine Analyse des allgemeinen meinem Geiste immanenten Begriffsnetzes?*)

3. Sind in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft Sätze, in denen das Prädicat mehr als das Subject saget?

Herder sieht an vielen Punkten das Richtige, aber seine Bemerkungen treffen meist nicht die Behauptungen Kant's, die in ihrem Sinne auch völlig richtig sind. Ob das mehr Enthaltene „aus höheren Grundsätzen oder aus neuen Erfahrungen" entspringt, alterirt nicht den synthetischen Charakter des Urtheils. Wenn auch das Prädicat durch (irgend eine) Analysis gewonnen wird, ist darum das Urtheil selbst nicht analytisch. Daß „Analyse aus höheren Begriffen und Synthese aus neuen Erfahrungen fortwährend einander bedürfen", hat Kant gar nicht bestritten, und trägt auch zur Beantwortung der uns vorliegenden Frage nichts bei. Der Satz: „mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch" ist im Sinne Kant's unbedingt richtig. Der Widerspruch Herder's entspringt aus seiner anderen Auffassung von analytischem und synthetischem Urtheil, Verwechselung dieser Unterscheidung mit der der beiden gleich benannten Methoden und aus seiner abweichenden Gesammtansicht über den Charakter der Mathematik überhaupt.

Diese ganze Frage, ob analytisch oder synthetisch, wird dadurch etwas paradox, daß Kant dieselbe an die einzelnen Urtheile richtet und den fest umgrenzten, abstracten Begriff des

*) Vgl. Schleiermacher, Dialektik, § 241: „Das Wissen ist im realen Denken nicht inwiefern das Ganze aus dem Einzelnen, sondern nur inwiefern das Einzelne aus dem Ganzen entsteht ..... weil in jedem einzelnen Denken die Totalität des Systems der Begriffe und die Totalität des Seyns mitgesetzt ist." Metakr. II, 22—24: „In allen unsern Erkenntnissen geht ein Allgemeines dem Besondern voraus. Wir sind dem Universum gleichsam verhaftet; aus den dunkeln Empfindungen seiner müssen wir uns helle und deutliche Begriffe mit Mühe sondern. Aus einer dunkeln Wolke von Allgemeinem uns das hellere Bild eines Besondern zu schaffen, ist das Bestreben unsrer Sinne, unsrer Vernunft, unsres Verstandes." Metakr. I, 186 f.: „In jeder Anschauung geht nothwendig die Vorstellung des Ganzen in seinen Theilen der Vorstellung dieser voraus" u. s. w.

Digitized by Google

Subjectes in demſelben zur Grundlage und zum Ausgangspunkt nimmt, während doch eigentlich Alles davon abhängt, welcher Beſchaffenheit und welches Urſprunges der geſammte Anſchauungsbegriff iſt, welcher der Mathematik zu Grunde liegt (deſſen Analyſis die einzelnen mathematiſchen Wahrheiten ſind). Ob dann das einzelne Urtheil aus dieſem Complex der Geſammtanſchauung analytiſch oder ſynthetiſch iſt, hat nur eine verhältnißmäßig nebenſächliche Bedeutung. So können in einem gewiſſen Sinne alle geometriſchen Wahrheiten analytiſch genannt werden. Bezüglich der einzelnen geometriſchen Urtheile hat aber Kant ſicher Recht ſowohl ſeiner formalen Unterſcheidung als der Sache und dem Inhalt nach. Es liegt eine inhaltliche Anſchauung zu Grunde; denn das iſt in der That das Ergebniß der Unterſuchungen von Riemann und Helmholtz; eine beweiſende Inſtanz für den ſynthetiſchen Charakter der Geometrie.

Das Prädicat des Urtheils: „die gerade Linie zwiſchen zwei Punkten iſt die kürzeſte" analyſirt Herder aus den Begriffen gerade, kurz, Linie, Punkt und aus der Conſtruction der mathematiſchen Linie und nennt das Urtheil darum analytiſch. In dem Begriff „gerade Linie" aber liegt, wie ich ihn auch preſſen und zerlegen mag, nichts von Kürze, überhaupt nichts von Größe, und darum nennt Kant das Urtheil mit vollem Recht ſynthetiſch. Herder legt die Geſammtheit der „gegebenen Begriffe zu Grunde, über welche die Mathematik nicht hinausſchreitet"; Kant den Subjectsbegriff, über welchen das Prädicat offenbar hinausſchreitet.

Zweifellos falſch iſt es auch, wenn Herder den Satz „$7 + 5 = 12$" als identiſch bezeichnet und gleich ſetzt dem Satz „$1 = 1$"; es ſoll derſelbe Begriff in anderen Zahlzeichen ſeyn. In dem Subject $7 + 5$ liegt vielmehr eine Forderung, und die Erfüllung derſelben iſt das, was das Prädicat hinzufügt. Im Subject habe ich eine Zählung von $1 — 7$ und eine andere von $1 — 5$; im Prädicat aber den Begriff der Zahl 12.

Ebenſo wenig ſind die von Kant als ſynthetiſch angeführten Sätze der Naturwiſſenſchaft und Metaphyſik identiſch, ſelbſt nicht

Digitized by Google

partiell identiſch (wenn wir einmal die alte Eintheilung in partiell identiſche und ſchlechthin identiſche Urtheile anwenden wollen). In dem Begriff der Materie an ſich liegt noch nichts von Unveränderlichkeit der Quantität, in dem Geſchehen nichts von Urſache. Daß die Vorſtellung der Urſache mit dem Geſchehen auf das engſte verknüpft iſt, begründet noch keineswegs den analytiſchen oder identiſchen Charakter des Urtheils, wenn man nicht Analyſis und Syntheſis in dem weiteren Sinne Herder's verſteht. Wenn nun der Satz von der Unveränderlichkeit des Quantums der Materie auch nicht identiſch iſt, folgt noch gar nicht, daß er „unbewieſen iſt und als kein Axiom gelten darf". Nicht alles von einem Subject Beweisbare und Bewieſene iſt nothwendig in dem Begriffe deſſelben enthalten. Die Sätze der Naturwiſſenſchaft überhaupt aber ſind, wie ihre Entſtehung beweiſt, „Erfahrungsſätze oder aus höheren Urtheilen abgeleitete Begriffe, deren Richtigkeit bewieſen werden muß"; das können wir Herder zugeben.

Die empiriſche Erklärung der Mathematik läßt im Ausdruck Manches zu wünſchen übrig. Wenn wir leſen, die mathematiſchen Sätze ſeyen „ihrer Natur nach unſerem Verſtande gewiß, in den Regeln des Verſtandes genau gegeben" und durch die „innere Erfahrung" evident, ſo könnte das eben Alles eine Folge ihrer Apriorität ſeyn. Etwas beſtimmter iſt es, wenn geſagt wird, ſie ſind „auf's innigſte mit der Erfahrung verbunden und dieſe ſelbſt". Wir werden kurz ſo ſagen können: Die mathematiſchen Sätze haben eine eigenthümliche innere Evidenz unabhängig von der Beſtätigung durch Erfahrung; ſie ſind ſo zu ſagen a priori für unſer Raiſonnement, nicht aber in Bezug auf ihre Entſtehung. Daß dieſer die Erfahrung zu Grunde liegt, wird an einer anderen Stelle im Einzelnen darzuthun geſucht. Freilich hat Herder auch da nicht ganz das Richtige getroffen; denn ſo pure aus der Erfahrung ſind ſie nicht, wie er meint.*)

*) Die Unterſcheidung übrigens von analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen im Sinne Kant's iſt in der That von dieſem ſelbſt zuerſt ein-

Digitized by Google

4. Giebt's synthetische Urtheile a priori? und gehet der Zweck der Metaphysik dahin, unsere Erkenntniß über die Grenzen aller Erfahrung hinaus, durch synthetische Urtheile a priori zu erweitern?

„Urtheile vor aller und ohne alle Erfahrung" nimmt auch Kant nicht an, wie wir sahen. „Eine Synthesis a priori, d. i. eine Hinzufügung eines Prädicats zu dem Subject vor und außer aller Erfahrung, ein 0 + 0" ist ihm nicht zum Vorwurf zu machen. Auch sein a priori allerdings existirt nicht. Unsere Urtheile müssen sich auf Erfahrung, äußere oder innere, gründen, sonst „hätten wir von einem Nichts geredet, ein Nichts behauptet". Ausdrücklich weist Herder aber darauf hin, „daß hier nicht bloß von äußerer grober Erfahrung an Gegenständen im Raum und in der Zeit die Rede sey, sondern auch von innerer Erfahrung". Die Erklärung der letzteren als „Zusammensetzung der Begriffe nach der Natur unseres Verstandes, die weder Raum noch Zeit zur Anschauung bedürfen", wird freilich viel besser und einfacher ersetzt durch die bloße Bezeichnung „innere Erfahrung". Es ist auch nicht scharf genug ausgedrückt, wenn Herder sagt, das Neue im Prädicat im Verhältniß zum Subject „muß seine Wahrheit entweder in sich selbst oder im Zusammenhange des Subjects mit ihm unter einem Mittelbegriff haben, der beide bindet". Das soll heißen, das Urtheil muß entweder seine Evidenz unmittelbar aus der Erfahrung haben oder aus einem anderen Urtheil oder Begriff, welche ihrerseits wieder in der Erfahrung begründet sind.

Metaphysik verläßt sich nicht auf synthetische Urtheile a priori, abgesondert von aller Erfahrung, sondern sie ist diejenige unter den Erfahrungswissenschaften, welche zuletzt auftritt und den Abschluß bildet, indem sie aus den vorangegangenen umfassenden Erfahrungsthatsachen „die ersten Gründe und Principien der Dinge, d. i. unseres Erkenntnisses von ihnen erforschet".

---

geführt, und er konnte darum wohl sagen, daß sie bisher übersehen worden. Wenn Herder das befremdet, so hat das seinen Grund darin, daß er das Eigenthümliche des von Kant begründeten Unterschiedes nicht erfaßt.

Digitized by Google

Ein Operiren mit etwas von aller Erfahrung Unabhängigem ist nicht Metaphysik, sondern lieber „Pro- oder Hyperphysik", ist nicht Philosophie, sondern Platonische*) Dichtung.

Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß wir, um dem nie endenden Bedürfniß nach Erklärung der großen Thatsachen in uns selbst und in der Welt außer uns Genüge zu thun, in Uebereinstimmung mit den jeweiligen Ergebnissen der positiven Wissenschaften und dem Gesammtzustande der Cultur überhaupt Hypothesen einführen, diese durch immer neue Erfahrungen prüfen und erproben, sie beibehalten, wenn sie sich bestätigen, wenn nicht, sie durch andere ersetzen u. s. f. (so ist ja der Entwickelungsgang der menschlichen Intelligenz überhaupt). Für ein definitives System der Metaphysik aber ist kein anderer Platz in der Reihe der Wissenschaften als der letzte; und sie wird diesen „desto ehrenhafter" bekleiden, „je später sie ihn einnimmt". Das ist es, was Herder meint mit den Worten: „Tausend Irrungen mußten dabei vorgehn, und die erste Philosophie, mit der wir der Anlage nach geboren werden, konnte der Ausbildung nach nicht anders als die letzte werden."

„Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist", hat seinen Grund darin, daß man den Ursprung und die Principien ihrer Erkenntnisse nicht früher untersucht hat. So konnte Kant mit vollem Recht behaupten.**) Man „mußte wohl darauf kommen", wirft Herder ein. — Man kam aber nicht darauf. Der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen kommt allerdings hierbei keine große Bedeutung zu; denn auch „ohne diesen schwankenden Unterschied zu nennen, weiß jeder, ob er den gegebenen Begriff bloß zergliedere, oder ob er etwas

*) Nach Suphan's bezw. Imelmann's Textrecension: Plotinische. Der Vergleich Kant's mit Plato (oder dem Neuplatoniker Plotin) ist sehr passend. Beide nehmen eine außer den Erfahrungsthatsachen unserem Geiste einwohnende Inhaltlichkeit an. Der Unterschied liegt nur in der Erklärung durch einen ehemaligen Contact mit dem Transscendenten (oder dem Dinge an sich — Plato) oder durch die Thätigkeit des productiven Geistes (Kant).

**) Kr. S. 19.

Digitized by Google

Neues sage". Die Schwierigkeiten der Metaphysik lagen, wie Herder richtig bemerkt, abgesehen von vielen anderen Umständen hauptsächlich „in der Sache selbst, in dem hohen Ziel, daß sie sich gesteckt, und an ihren ungewissen Werkzeugen".

Herder's Mißverständniß des Kantischen a priori veranlaßte schon in diesem Abschnitte einige unbegründete oder halb begründete Ausstellungen; in noch höherem Grade ist dies im folgenden der Fall.

5. Kann also die Metaphysik durch eine Transscendental-Aesthetik, Transscendental-Analytik, Transscendental-Dialektik geheilt oder verbessert und fortgeführt werden?

Ein unbedingtes Nein ist nach dem Vorhergehenden die unvermeidliche Antwort. Die kritische Philosophie hat ihre großen Resultate von bleibender Bedeutung (die von Herder's Angriffen, wie sich zeigen wird, gar nicht erreicht werden); aber die fundamentalen Bedenken und Ausstellungen Herder's gegen ihre Grundlagen und ihren Ausgangspunkt sind durchaus begründet. Wir haben nicht zu transscendiren in einen Zustand, von dem wir nichts wissen; wir dürfen nicht ein abstractes Erkenntnißvermögen isoliren von unseren übrigen Vermögen und von den Thatsachen der Erfahrung, sondern gerade mit diesen letzteren, mit ihrer genauen Erforschung ist zu beginnen. „Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte",*) empirisch-psychologische Untersuchung, historische Betrachtung unserer intellectuellen Entwickelung (besonders insofern sie sich abspiegelt in der Sprache), dies und Aehnliches ist es, was Herder unendlich weit erhebt über die Schranken der Untersuchungsweise Kant's.**) Freilich treten diese großen Grundsätze, auf denen die Bedeutung der

*) Kiesewetter hält freilich eine solche für „einen die menschlichen Kräfte übersteigenden Gegenstand" (Prüfung d. Herd. Metakr. I, 54). Kant hatte Locke's Unternehmen eine „Physiologie des menschlichen Verstandes" genannt (Vorr. z. erst. Aufl. d. Kr. Ausg. d. S. W. v. Rosenkr. u. Schub. II, 6).

**) Schon sehr früh nimmt der Herder'sche Geist diese Richtung. Vgl. darüber (sowie über den Ursprung dieser Gedanken und Kant's Verhältniß dazu) am Schluß (im nächsten Heft).

Digitized by Google

Metakritik basirt, keineswegs immer in wissenschaftlich scharfer Form hervor. Wenn er an dieser Stelle verlangt zu untersuchen und festzustellen, was Verstand und Vernunft sey, wie sie zu ihren Begriffen kommen, wie sich solche knüpfen, mit welchem Recht einige derselben als allgemein und nothwendig gedacht werden, so kann Kant mit aller Berechtigung sagen: Das eben habe ich gethan. Es war dies in der That die Aufgabe Kant's. Die Frage kann nur seyn, von welchen Voraussetzungen und Principien aus, mit welchen Mitteln, auf welchem Wege diese Aufgabe zu lösen ist.*)

2. Metakritik der sogenannten Transscendental-Aesthetik.

Die sprachliche Polemik, mit welcher Herder den neuen Abschnitt, wie gewöhnlich, eröffnet, dependirt von seinem wesentlich verschiedenen Standpunkte und bekämpft eigentlich die Sache selbst, damit natürlich auch die Bezeichnung derselben. Kant's Sprachgebrauch ist aber aus seiner Theorie entsprungen, durch sie bedingt, durch sie und in ihr zu verstehen. Obwohl seine Definitionen im Anfange**) die Ansicht zulassen, als bedeute Anschauung alles das, was die gesammte Sinnlichkeit uns liefert, so hat er doch wesentlich dabei zunächst nur im Auge den Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung und die Zeit als die formale Bedingung der inneren Anschauung (unserer inneren Zustände). Gewiß hat er an Anschauung eines Tones, eines Geruches, Geschmacks, Gefühls nicht gedacht. Auf seinem Standpunkt ist auch der Ausdruck durchaus richtig, denn nach seiner Ansicht schauen wir den Dingen den Raum an, thun ihnen gleichsam den Raum an; es ist derselbe unser

*) Ueber die theilweise phantastisch übertriebene Darstellung der allerdings unnatürlichen Präsumptionen Kant's haben wir schon gesprochen (S. 12 ff.); so über die Transscendenz der Transscendenz, über die Frage nach der Möglichkeit von Verstand und Vernunft u. dgl. m.

**) S. 33 ff. Vgl. auch S. W., Ausg. v. Rosenkr. u. Schub., III (Prolegom.), S. 130.

Digitized by Google

Werk. Aber auch sonst ist ja das Wort Anschauung gebräuchlich. Wir sagen z. B.: eine Anschauung von etwas haben oder durch (aus) Anschauung etwas kennen. Es ist nicht nöthig, dafür zu sagen, wie Herder will, durch „Sehen". Von einer Affection durch Schmerz, Wunden, übermäßiges Licht u. s. w. ist übrigens gar nicht die Rede, sondern nur von der durch afficirende Gegenstände bewirkten Anschauung.*)

Der Gebrauch des Wortes Erscheinung ist an sich auch nicht zu tadeln. Wenn unsere Sprache dies Wort „als einen Gesammtbegriff der Gegenstände unserer Sinnlichkeit" nicht kennt, sondern realistischere Ausdrücke anwendet, so kommt das einfach daher, daß bei der Entstehung der Sprache nicht philosophisches Raisonnement, sondern das bei aller Wahrnehmung empfundene Gefühl der Passivität, das pure Hingegeben-Seyn an die Sinnenwelt und der treue, naive Glaube an ihre Realität maßgebend gewesen sind. In der That ist aber die Außenwelt zunächst nur Gegenstand unseres Bewußtseyns (Erscheinung), und es kann sich nur darum handeln, ob es ein Correspondirendes in der Welt der wirklichen Dinge gebe oder nicht. Die Erscheinung in dem Kantischen Systeme freilich ist nicht viel verschieden von Schein und macht fast „die ganze Erfahrung zum Schein". Der Ausdruck „sinnliche Gegenstände", den Herder vorschlägt, nimmt schon die Existenz realer Dinge und die Uebereinstimmung der Producte unserer Sinne mit den Verhältnissen der objectiven Welt voraus, während das Wort „Erscheinung" den primitiven Thatbestand betont, daß wir es zunächst in der That nur mit in unserem Bewußtseyn Gegebenem und Vorhandenem zu thun haben; es ist also voraussetzungsloser und vorsichtiger als jener.

Die Polemik gegen die Ausdrücke „Materie" und „Form" ist ebenfalls zunächst gegen die Sache selbst und so dann freilich auch (indirect) gegen die Worte gerichtet. Die Materie ist nicht,

*) Ausführlicher spricht über die Ausdrücke Anschauung, Empfindung, Gefühl Kiesewetter, Prüf. der Herd. Metakr., I, 55 ff.

Digitized by Google

wie die Gegenübersetzung der Form glauben machen will, etwas Träges, Todtes und Formloses, ist nicht eine rudis indigestaque moles. Man kann sich auch eine „Form aller Erscheinungen, die im Gemüth a priori bereit liegt", gar nicht denken, gar nicht vorstellen, geschweige denn erklären. Es kann doch nicht angenommen werden, daß die Seele willkürlich aus sich allein die Form schafft für das durch die Sinne ihr Gegebene; wie kommt die Seele dazu, gerade diese Form den Erscheinungen zu geben, wenn sie dafür nicht Material und Anhalt in der Erfahrung findet? Das ist es, was Herder im Bilde undeutlicher so ausdrückt: „Die Baumeisterin Seele kann, wenn Sinne ihr den Bauzeug liefern, diesem nicht jede Gestalt geben, die ihr gefällt, oder mit einem Material, was ihr gefällt, ihr aber nicht gegeben ist, bauen." (Denselben Gedanken macht später Trendelenburg geltend in seinen logischen Untersuchungen.) Es besteht eine innige Uebereinstimmung oder Correspondenz (Herder sagt Concurrenz) zwischen den äußeren Dingen und unseren Vorstellungen, welche durch die Unterscheidung von Materie und Form aufgehoben wird. Die Materie an sich ist schon ein Lebendiges und Geformtes; die Sinne können daher nicht eine todte und formlose Materie der Seele zur Bearbeitung, Belebung, Formung oder Gestaltung übergeben. Die Thätigkeit der Seele andererseits ist nicht eine Form eines bisher Formlosen; für sie ist „das grobe Töpferwort Form" nicht der passende Ausdruck.

Wenn Kant von einer reinen Form sinnlicher Anschauung spricht, die „im Gemüthe a priori vor aller Erfahrung angetroffen werde", so kann damit, wie wir sahen, nur eine uns angeborene Function gemeint seyn, zu deren Activität aber Anschauung nothwendig ist; insofern wird diese reine Form der Sinnlichkeit selbst reine Anschauung genannt. Es muß vor Allem Anschauung geben, ehe es reine Anschauung geben kann. Wenn es in den Beweisen Kant's für die Apriorität des Raumes heißt, man könne wohl die Gegenstände, nicht aber den Raum wegdenken, so bedeutet das nicht, die fertige Raumanschauung

Digitized by Google

als solche sitzt schon primitiv vor aller sinnlichen Anschauung in unserer Seele, sondern nachdem sich auf Grund der angeborenen Function auf Veranlassung der Erfahrung die Raumanschauung gebildet, haftet sie auch in uns ohne Anschauung eines Gegenstandes. „Gestalten ohne allen Inhalt, Anschauungen ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder der Empfindung" darf Herder also als primitiv in uns vorhanden der „Krit. d. r. V." nicht imputiren, wohl aber jenes räthselhafte Hocus-Pocus, jene willkürliche Formung, welche die menschliche Seele unabhängig von der Erfahrung (recht verstanden!) an den Gegenständen vorzunehmen beliebt. In diesem Sinne kann Herder von „leeren Wortformen ohne Anschauungen und Gegenstände" und von einer „weißen Wand" sprechen, „deren mannigfaltige Gestalten ohne allen Inhalt nur Transscendentalisten zu sehen erlaubt ist".

Das Beispiel, daß von der Vorstellung eines Körpers nach Absonderung alles dessen, was der Verstand denkt, und was zur Empfindung gehört, doch noch etwas übrig bleibe, nämlich Ausdehnung und Gestalt, worin man eben die reine Form der Sinnlichkeit zu erkennen habe, erläutert, wie Herder mit Recht sagt, gar nichts. Dieses Uebrigbleibende ist eben ein Residuum aus vorangegangenen wirklichen Erfahrungen.*) Ueberdies ist jene Isolirung und Abstraction gar nicht auszuführen. Eine isolirte Sinnlichkeit ohne alle Verstandesthätigkeit, eine Sinnlichkeit ohne alles zur Empfindung Gehörige ist psychologisch unmöglich; und eine reine Anschauung als Form der Erscheinungen ohne alle Erscheinung ist eine Chimäre. Man frägt sich auch unwillkürlich, warum giebt es denn gerade nur so viel reine Formen sinnlicher Anschauung und nicht mehr? warum sind es gerade diese und nicht andere? Dieser Gedanke (den auch Trendelenburg ausspricht) liegt in dem ironischen Zusätzchen Herder's: „mehrere kann es auch nicht geben". Das Haupt-

*) Hier entscheidet natürlich die Auffassung von Raum überhaupt, worüber gleich nachher.

Digitized by Google

argument Kant's freilich, daß „das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kann", das Argument, welches in der transscendentalen Logik wiederkehrt in der Form, daß Verbindung niemals von außen in unseren Geist hineinwandern könne, das hat Herder hier ganz außer Acht gelassen.

Von dem Raume.

Zunächst wird eine Erklärung der Worte Ort und Raum gegeben. Ort ist unmittelbar gegeben mit unserer Existenz überhaupt; wir sind irgend wo und ebenso auch Andere. Unserem bestimmt umgrenzten Seyn nun steht das gegenüber, wo wir nicht sind, ein sich rings herum Erstreckendes, das ist Raum, Raum für Andere, die darin ihren Ort haben und einnehmen können.

Auf diese Worterklärung folgt eine feine und scharfe physiologisch-psychologische Beobachtung der Entstehung und Beschaffenheit der räumlichen Vorstellung, wodurch der Raum als Realität, als in der Erfahrung gegeben mit Evidenz dargestellt wird. Daß die Vorstellung des Raumes (zumal des sogenannten Euklidischen Raumes) wesentlich das Product von in der Erfahrung gelegenen Factoren ist, hat Herder auf das bestimmteste dargethan. Und dies nur scheint sein Zweck gewesen zu seyn. Wollen wir indeß eine transscendentale Erörterung des Begriffes vom Raume, ich meine: wollen wir eine Untersuchung der in unserem auffassenden Vermögen gelegenen Bedingungen, durch welche in uns die Raumvorstellung zu Stande kommt, so haben wir nur noch eine freilich wesentliche psychologische Thatsache hinzuzufügen, und es wird sich auch nach den Resultaten der neusten Forschung gegen die Herder'sche Auffassung nichts Durchgreifendes einwenden lassen.

Raum ist zunächst insofern Erfahrungsbegriff, als die Vorstellung von etwas außer mir schon unmittelbar gegeben ist durch das untrügliche und unleugbare Bewußtseyn, daß ich nicht das Universum bin und nicht das All einnehme und constituire,

Digitized by Google

sondern nur ein Etwas in diesem Ganzen. Diese Empfindung wird bestätigt durch den Einfluß des Außer-uns auf unser Selbst, durch die Passivität, in der wir uns demselben gegenüber befinden, und durch die Activität, welche wir an demselben zur Ausübung bringen. Die Empfindung des beschränkten und begrenzten Seyns innerhalb eines Anderen und neben vielem Anderen ist schon dem ungeborenen Kinde durch manchen Druck und Stoß inne geworden. Es kommt alsdann in den Raum, in welchem nicht nur vieles Andere außer ihm existirt, welches es zum Theil erfassen, betasten, umspannen, zu sich und von sich weg führen kann, sondern welchen es auch gar bald durch seine Kraft, mittelst der es Bewegung hervorbringt, durchziehen, durchschreiten, überwinden, verändern, messen lernt. So kann auch der Blindgeborene eine Vorstellung vom Raume, von den Verhältnissen desselben und von den Gegenständen in demselben gewinnen. Natürlich ist es aber das Auge, welches die schnellsten und genauesten Messungen des Raumes vollzieht und das vollständigste, übersichtlichste und getreueste Bild desselben der Seele vermittelt.*)

Die Raumvorstellung hat also ihre objective und reale Grundlage in der Außenwelt. Handelt es sich aber um unsere Perception, um die Thatsache, daß wir die Gegenstände außer uns hinstellen und neben einander unterscheiden und besitzen, so ist offenbar, daß diese eigenste Thätigkeit unserer Seele nicht von den Dingen außer uns abhängt, sondern auf einer uns angeborenen Fähigkeit beruhen muß. Unserer Wahrnehmung oder Perception der thatsachlich außer uns und neben einander befindlichen Dinge in dem realiter existirenden Raume mit seinen drei Dimensionen, in welchem die Axiome des Euklid ihre Geltung haben, liegt zu Grunde eine uns, unserer Seele oder unserem auffassenden Vermögen eigene Fähigkeit, Empfindungen auf etwas außer uns zu beziehen und diese Empfindungen neben und aus einander zu halten und zu besitzen. Diese Thatsache

*) Weitere schöne physiologische Bemerkungen s. Metakr. I, S. 92 f.

Digitized by Google

übersehen zu haben, ist ein Mangel der Herder'schen „Exposition". Sie ist in Wirklichkeit durch Kant festgestellt und bewiesen; und diese in der That großartige Errungenschaft zusammen etwa mit dem Begriffe der Apperception sichert seiner Kritik eine unvergängliche und unantastbare Bedeutung. Ein solches subjectives (um nicht zu sagen aprioriſches) Element muß angenommen werden; denn nur aus ihm, verbunden freilich mit der realen Raumordnung der Dinge, kann die eigenthümliche Evidenz der Wissenschaft von Raum und Raumgebilden erklärt werden. Herder faßte hier einmal die Aufgabe, die er sich gestellt, „eine Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte", etwas zu physiologisch. Auch hier leuchtet aber seine Genialität in wahrhaft bewunderungswürdigem Glanze. Jene uns eigene Fähigkeit nämlich, von der wir soeben sprachen, zu veranschaulichen, sie in ihrer Ursprünglichkeit zu fassen oder zu erklären, ist und bleibt der Natur der Sache nach eine der schwierigsten (wenn überhaupt ganz lösbaren) Aufgaben. Wir besitzen gegenwärtig diese Fähigkeit nur in der Resultante des Euklidischen Raumes; in welcher Weise sie aber ursprünglich zu denken sey, wer will darüber etwas Sicheres aussagen? Indeß Herder hat auch zur Aufhellung dieses Punktes seinen Beitrag geliefert; und wir sind heut, so viel ich weiß, über das von ihm freilich nur Angedeutete im Wesentlichen noch nicht hinausgekommen. „Ein Lichtstrahl", sagt er, „ist's, der den Raum und was in ihm Platz nimmt, unterscheidet, trennet, zeichnet. Er grundirt die Welt, auf diesem Grunde erscheinen der Seele fortan alle ihn bewohnenden Gestalten. Dadurch wird ihr ein Bild des Raumes." Auch heut noch entnimmt man das Wichtigste für eine Art Erklärung oder wenigstens für einen gewissen Ausgangs- und Anhaltspunkt zu derselben aus der Optik, aus der Thatsache, daß wir in gerader Linie projiciren u. s. w.

Dies Bild des Raumes, das, wie wir sahen, am hellsten und sprechendsten geliefert wird durch das Auge, erhält manchen ergänzenden und bestimmenden oder charakteristischen Strich durch die übrigen Sinne und durch den Verstand, denen andererseits

Digitized by Google

die Leistung des Auges, das Augenmaß zu Hilfe kommt und zum Lehrer dient.*)

Die Phantasie alsdann entwirft sich ein stehendes Bild des Raumes, das sie über Sonne und Sterne hinaus in's Unendliche erweitert. Diese Bewandtniß hat es mit der Unendlichkeit des Raumes, mit dem Umstande, daß der Raum als eine „unendliche gegebene Größe" vorgestellt wird „mit einer unendlichen Menge von Vorstellungen in sich".**) Daß der Raum eine Anschauung a priori sey, folgt daraus keineswegs. Die interessanten Bemerkungen Herder's über das weitere Spielen und Dichten der Phantasie innerhalb ihres Raumgemäldes müssen wir hier übergehen.

So ist der Raum also eine „sinnliche Wahrnehmung", gegeben mit unserer und Anderer Existenz und den Schranken derselben, „eine Zusammenfassung sinnlicher Orte", deren jedem nicht der Raum als unsere Anschauungsweise, sondern der ihn bewohnende Körper die Form giebt; „aus diesen Orten schafft die Phantasie ein Zusammenhängendes".

Was Herder übrigens hier bestreitet, daß der Raum ein reiner, unsinnlicher Verstandesbegriff sey, hat Kant nicht behauptet. Aus der darauf folgenden Erläuterung („allgemeine Begriffe abstrahiren von allem Raume") läßt sich indeß schließen, daß die Polemik gerichtet ist gegen die Behauptung Kant's, man könnte sich den Raum nicht wegdenken (Kr. S. 38). In diesem

*) Es ist bemerkenswerth, wie an dieser Stelle, entgegen einer früher besprochenen (vgl. oben S. 6 f.), unseren Schriftsteller seine alte Ansicht wieder beherrscht, wonach die Sprache die Wirkung des Verstandes und der Vernunft ist, nicht umgekehrt. Er sagt hier: Die Wirkungen des Verstandes und der Vernunft nehmen aus diesem Messen u. s. w. ihre Bezeichnung. Unsere Sprache ist von Ausdrücken des Raumes bei allem Seyn, Thun und Leiden voll; ... sie ordnen und erörtern gleichsam die Wahrnehmungen des Universums. Vgl. auch Metakr. I, 83 Anmerk.; 89 (da heißt die Sprache „Abdruck der Vernunft"); 145/46 („Verstandesausdruck"); 150; 167; 178. Allerdings haben sich Verstand und Vernunft an der Erfahrung, vermittelst des Unterrichts, der Sprache, der Nachahmung u. s. w. entwickelt und vervollkommnet (vgl. Metakr. II, 158).

**) Kr. S. 39 f.

Digitized by Google

Zusammenhange kehrt (S. 75) dasselbe Argument wieder: „wahre Anschauungen, d. i. allgemeine Begriffe, verläugnen den Raum". Wenn man übrigens Kant's Meinung so faßt, wie es dort geschieht („Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt"), so läßt sich dagegen gar nichts einwenden. Herder muß erst den Begriff des Wortes Anschauung nach seiner Art modeln und deuten, wenn sein Einwurf überhaupt eine Stelle haben soll.

Ebenso darf man wohl auch Kant schwerlich die Behauptung zutrauen, daß man vor allem Daseyn der Dinge anschaue oder Anschauungen habe. Wo er offenbar absichtlich paradox seine Auffassung so ausdrückt, daß eine äußere Anschauung dem Gemüthe beiwohne, die vor dem Objecte selbst vorhergeht, fügt er sofort die Erklärung hinzu, daß diese Anschauung nicht anders dies könne, „als sofern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellungen derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt".*) Die Erklärung ferner der apodiktischen Gewißheit der Geometrie durch den aprioriſchen Charakter des Raumes „fällt" auf dem Standpunkt Herder's natürlich „ganz in's Leere" und „ist eine Täuschung". Aber er geht zu weit, wenn er sagt, daß die Geometrie überhaupt den Raum nicht zergliedere und nichts aus ihm herleite.**) Wenn nicht den

*) Kr. S. 41.

**) Vgl. auch Metakr. I, 187 und dazu unten (im nächsten Heft). An der gegenwärtig uns vorliegenden Stelle fährt Herder fort: „Sie (die Geometrie) gebraucht ihn (den Raum), wie er ihr sinnlich gegeben ist, ... ohne sich um das, was er der Metaphysik sey, auch nur zu bekümmern." (Vgl. dazu Metakr. I, 48 und oben S. 11 f.) Denselben Gedanken finden wir in Kant's „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theol. u. Moral": Die Zergliederung und Erklärung des Begriffes vom Raume (wie auch von Größe, Einheit, Menge) gehöre gar nicht in die Wissenschaft der Mathematik. Der Mathematiker nehme einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an, ohne sich um das Wesen des Raumes zu bekümmern. Vgl. Kant's S. W., Ausg. v. Rosenkr. u. Schub., I, 83 f., 81, 86, 93, 96; auch 169 f. u. 182 (in d. Abhdlg. „Der einzig mögl. Beweisgr. z. e. Demonstrat. d. Das. Gottes").

Digitized by Google

Raum, so zergliedert sie die uns eigene Raumanschauung. Dies und nichts Anderes ist gerade der Erkenntnißgrund, den sie „in sich" hat.

Außer diesen Berichtigungen brauchen wir Herder in der Widerlegung der einzelnen Kantischen Aufstellungen nicht weiter zu folgen, nachdem wir oben seine grundlegenden Principien festgestellt haben.

Wir können sogleich zum zweiten Theil der transscendentalen Aesthetik übergehen.

I. Genese des Begriffs der Zeit nach Datis der menschlichen Natur und Sprache.

Lange freute sich der Mensch der Dauer seiner Existenz im Schooß der Zeit, ohne auf diese selbst zu achten. Aber im Drange der Verhältnisse kamen Augenblicke, die gewaltsam seinen Willen aus der Ruhe weckten. Er mußte handeln und sagte — „nun ist Zeit!" Die Veränderungen in der Natur waren für ihn und seine Existenz oft von der größten Wichtigkeit; er mußte sie beobachten, abwarten, nutzbar machen. So lernte er die Zeit bemerken. — Was ist sie denn, als Wechsel und Veränderung? Sonne und Mond, ihr Steigen und Sinken, Aufgang und Untergang gaben die Tages-, Monats- und Jahres-Zeiten; nach ihnen hatten Lebensweise und Geschäfte sich zu richten, sie gaben das erste Regulativ, die erste Zeitberechnung.

Aber auch an sich selbst sah und fühlte der Mensch die Macht der Zeit. Sehr schön führt hier Herder aus, wie alle Völker die Lebensalter mit Tages- und Jahres-Zeiten verglichen, wie sie in Mythologie und Kunst die Beziehungen und Wirkungen der Zeit auf den Menschen symbolisirt und personificirt haben.

Indem so dem Menschen bemerkbar die Zeit vorüberzog und Spuren außer ihm und an ihm selbst deutlich zurückließ, indem der Mensch die großen Veränderungen in und außer sich gewahrte, indem er merkte, wie Alles unaufhaltsam hinabglitt in das Meer der Vergangenheit und nimmer wiederkehrte, indem

Digitized by Google

er dies Vergangene unterscheiden mußte von dem, was in seiner Macht noch sich befand, was er besaß, was er that, was auf ihn einstürmte, sowie von dem, was er hoffte und fürchtete, — so, nicht a priori, ward ihm allerdings eine „Anschauung" der Zeit, nicht zu metaphysischer Speculation, sondern um sich selbst zu „zeitigen", um theils die eilenden Wasser des Zeitenstromes sein eigenes Lebensrad treiben zu lassen, theils seine Interessen dem ungestümen Wogendrange zu entreißen.

Auch die sprachlichen Ausdrücke für Zeitverhältnisse, ihre Entstehung und allmähliche Entwickelung machen den empirischen Ursprung der Zeit selbst in hohem Grade wahrscheinlich. In ungebildeten Sprachen existirte allein der Infinitiv; erst nach und nach wurde die Unterscheidung der Zeiten vollkommener und der Ausdruck dieser Unterscheidung in der Sprache feiner und bestimmter. Woher diese Erscheinung, wenn die Vorstellung der Zeit uns a priori gegeben, wenn sie uns angeboren ist? — Die Zeitbestimmung geschah zum großen Theil nach Analogie der Ortsbestimmungen; alle hierher gehörigen Worte sind „an wirklichen, sinnlichen, und zwar den gemeinsten, oft vorkommenden Gegenständen" gebildet worden.

Wenn ich vorhin diese Art der Demonstration sehr plausibel fand, so muß ich freilich nun hinzufügen, daß die pure Unmöglichkeit der Kantischen Annahme damit allein nicht bewiesen wäre. „Ohne und vor der Erfahrung a priori ward keine Sprache erfunden." Das ist gewiß richtig, und auch Kant konnte und mußte das zugeben. Die Sprache ist etwas Sinnlich-Geistiges; sie hat ihre materielle Grundlage in der Erfahrung. Nun läßt sich aber immer noch denken, daß dieses Fundament schon unter gewissen Bedingungen des Bewußtseyns gelegt worden ist; man kann annehmen, daß dabei eine bestimmte subjective Art unseres Anschauens thätig gewesen ist. Wenn die sprachliche Zeitbezeichnung, ursprünglich unvollkommen und ungenügend, erst allmählich genauer und bestimmter wird, so kann das darin seinen Grund haben, daß erst nach und nach die Function unseres Anschauens, auf welcher die zeitliche Auf-

Digitized by Google

faſſung beruht, zur vollen Entwickelung und Thätigkeit gelangt. — Dies zur Werthſchätzung der Beweisgründe überhaupt, die Herder gegen das Kantiſche a priori aus der Sprache entnehmen zu können glaubt.

Noch immer aber verſtand man nicht, den eigentlichen Charakter der Zeit in einem Maß zu treffen und zu bezeichnen. Dies war erſt möglich durch die Zahl. Zählen zu lernen hat den Menſchen lange Mühe gekoſtet. Nicht half ihnen dazu der „innere Sinn" mit ſeiner „Anſchauungsform a priori"; ſelbſt der raſche Lauf der Dinge brachte in ſeinen gewaltigen Veränderungen ihnen nicht die beſtimmte Zahl. Erſt die immer wiederkehrende Reihe der Tage und Nächte gab den erſten Anſtoß, dieſes ſtetige Nacheinander zu bemerken, durch Striche oder andere Symbole zu notiren, zu zählen. In der Zahl der Finger fanden ſie die Dekade. Selbſt den Weiſen, die vom Himmel, wie man ſagte, die Zahl herabgeholt haben, fiel es ſchwer, Zahlen und Zeiten rein zu denken. Sie bedurften dazu einer Reihe vermittelnder Nebenumſtände.

Endlich — giebt es denn überhaupt eine abſolute Zeit im ſtrengſten Verſtande? Bewegung und Succeſſion giebt es. Denken wir uns einen Augenblick dieſe zum Stillſtand gebracht, ſo endigt die Zeit. Aber giebt es ein objectives Maß der Zeit und in dieſem Sinne objective Zeit? Jedes Ding hat ſeine Zeit (können wir mit dem Sprüchworte ſagen); und es „hat das Maß der Zeit in ſich". Des Elephanten Zeitenmaß gilt nicht der Ephemere. Der Zeitmeſſer auf dem einen Planeten iſt keiner auf dem andern. Das feurige Genie in lebendigem, vorwärts jagendem, voranſtrebendem Drange lebt in wenigen kurzen Jahren länger und in einer reicheren Welt von Vorſtellungen, Affecten und Willensbethätigungen, als der Sklave in trägen Decennien an der ewig ſchnurrenden Maſchine. „Es giebt alſo im Univerſum zu einer Zeit unzählbar viele Zeiten; die Zeit, die wir uns als das Maß aller denken, iſt bloß ein Verhältnißmaß unſerer Gedanken." Wie der Raum, urſprünglich nur die Grenze meines Ortes und der Orte Anderer, in meiner

Digitized by Google

Phantasie bis zur Unendlichkeit wuchs, so wird die Zeit, an sich nichts als das Maß der durch eigene oder fremde Veränderungen bestimmbaren Dauer, „durch fortgesetztes Zählen zu einer zahllosen Zahl, zu einem nie gefüllten Ocean hinabgleitender Tropfen, Wellen und Ströme".

Durch diese in der That feine, sinn- und kenntnißreiche „genetische Herleitung" ist Zeit als Erfahrungsbegriff unzweifelhaft dargethan, „von der Folge der Veränderungen um, in und an uns sehr langsam abgezogen, d. i. vom Verstande bemerkt". Herder deutet (hier und an einigen anderen Stellen) etwas freilich nur an, was mit besonderem Nachdruck hätte hervorgehoben werden können und sollen: In uns selbst gerade, in dem ewigen Hin- und Herfluthen von Vorstellungen und Affecten, in dem Erlebten und Vergangenen, in Erinnerung im Verhältniß zu meinem Zustande in dem gegenwärtigen, mir gehörenden Momente und zu den in die Zukunft strebenden Plänen, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen erfassen wir am unmittelbarsten und lebendigsten die ganze und volle Thatsache der sehr realen Zeit.

Kant's Aufstellungen ist dadurch der Boden entzogen, und sie fallen nun von selbst. Nur Weniges erübrigt hierüber zu bemerken.

Die Zeit ist keine nothwendige, allen Anschauungen zu Grunde liegende Vorstellung. „Wahre Anschauung (Intuition) vergisset der Zeit", und mit Wegfall alles Veränderlichen würde auch das Maß der Veränderung, die Zeit, verschwinden.

Gewisse in den Dingen selbst gegebene Verhältnisse werden vom Verstande bemerkt, von der Vernunft generalisirt. Keineswegs stützen sich diese auf die aprioriſche Anschauung der Zeit.

Die Zeit ist nicht die „Form unseres inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unserer inneren Zustände". Herder verwirft die destructive Skepsis Kant's an der Unmittelbarkeit und Objectivität der inneren Erfahrung. Das geht aus Allem klar hervor. Aber er trifft nicht den springenden Punkt, oder wenigstens läßt der Ausdruck an Prägnanz und Schärfe

Digitized by Google

viel vermiſſen, wenn er ſagt, unſere Gedanken folgen einander nach den Geſetzen unſerer Seele; ihre ſowie jede andere Folge läßt ſich bemerken, meſſen; „daraus erwächſt meinem inneren Sinn keine Form". Es hätte hier ausdrücklich gezeigt werden ſollen, daß unſere inneren Zuſtände durch auf ſie gerichtete Aufmerkſamkeit nicht alterirt werden. Das blieb nachfolgenden Denkern überlaſſen.

Auch die folgende Bemerkung: „Entweder ſagen die Ausdrücke: ‚Form unſeres innern Sinnes', formale Bedingung aller Erſcheinungen' nichts, oder ſie ſagen etwas ſehr Gemeines, nämlich daß wir in der Zeit leben, daß unſere Gedanken und Empfindungen einander folgen" will mehr ſagen, als im Ausdruck enthalten iſt. Herder bemerkt den Widerſpruch, der darin liegt, einerſeits Zeit als uns angeborene Function oder uns eigene Art der Auffaſſung, alſo als in uns liegend und factiſch vorhanden anzuſehen, andererſeits die objective Realität der Zeit zu leugnen. Iſt Zeit Bedingung unſeres Bewußtſeyns, dann in der That „leben wir in der Zeit", und „unſere Gedanken und Empfindungen folgen einander" in der Zeit.

Wie andere Weſen ſich mit der Zeit abfinden, iſt eine wunderliche Frage und kann für uns gar nicht in Betracht kommen, geſchweige denn irgend wie von Belang ſeyn. Uns kann es doch nur daran liegen, und unſere Aufgabe kann es nur ſeyn, für uns menſchlich vorzuſtellen, menſchlich zu denken und menſchlich zu erkennen. So hat auch die Zeit eben „einen menſchlichen, d. i. Verſtandes-Werth".

Herder's Frage, welcher menſchlichen Seelenkraft die reinen Formen unſerer Sinnlichkeit angehören, iſt ziemlich müßig. Man kann einfach antworten: dem Erkenntnißvermögen. Der Einwand, daß Verſtand und Vernunft ſie als Anſchauungen a priori verwerfen und als Verſtandesbegriffe oder Bilder der Phantaſie erkennen, hat keine Kraft, ſo lange man an der Anſicht Kant's feſthält. Soll die Frage aber heißen, wie dieſe reinen Formen zu denken ſeyen, ſo iſt ſie ebenſo wenig von Belang; denn wer hat überhaupt das eigentliche „Wie?", die geheimnißvolle Kunſt

Digitized by Google

der menschlichen Seele bisher abzulauschen vermocht? Ein anderes Räthsel freilich gab Kant der Nachwelt zu lösen, ohne ihr irgend eine Anleitung dazu zu hinterlassen. Welcher Zauberkünstler war es, der diese Phantome aprioriſcher Formen unserer Sinnlichkeit (und unseres Verstandes) tückisch in unsere ohnmächtige Seele senkte, damit diese Schemen gleich Irrlichtern sie zeitlebens umflatterten?

II. Construction der Begriffe des Raumes und der Zeit mit einander durch ein Drittes.

Diese Auseinandersetzung, basirend auf den großen Gedanken unseres Leibnitz, ist so recht getragen von dem eigensten, tief innerlichen, der unmittelbaren, lebendigen Naturanschauung mystisch, möchte ich sagen, hingegebenen deutschen Geiste, der nicht in mechanischer Causalität, der in kraftbegabten Substanzen nur, im „Daseyn kräftiger Gegenstände" Beruhigung finden, den nicht eine rohe Zerhackung von Materie und Form, sondern nur ein in sich bedeutungs- und werthvolles, harmonisches Weltganze kräftiger, lebendiger Wesenheiten befriedigen kann.

Von der Substanz, vom Seyn haben wir auszugehen. „Wo nichts ist, erkennt nichts und wird nichts erkannt." Vernunft und ihr Abdruck, die menschliche Sprache, ist Unsinn, wenn es nicht giebt Daseyn, Gegenstand, Wahrheit, Wissen, Wesen und Anderes mehr. Das Seyn giebt den Raum. Es ist an einem Orte; dadurch wird neben ihm Raum. Die Zusammenfassung mehrerer, vieler, unzähliger Orte ist Raum. Ein Seyn, ein Etwas ist aber da, wo ein Widerstand geübt wird. Die Thatsache des Widerstandes, der Undurchdringlichkeit, des Beharrens auf sich selbst fordert als zureichenden Grund den Begriff der Kraft. Der Körper ist die Wirkungssphäre einer Kraft innerhalb eines bestimmten Raumes. Bewegung ist eine „Wirkung der Kraft im Raume". Wie sehr ich auch von dem Mechanismus innerhalb der Körperwelt überzeugt seyn mag, die Principien der Mechanik, die Gesetze der Bewegung besonders verlangen einen höheren Ursprung, als die

Digitized by Google

Principien der Mathematik ihn bieten. Mechanismi fons est vis primitiva. Aus Beharrlichkeit, Dauer, Bewegung und Veränderung entspringt der Begriff der Zeit. Seyn ist die Wurzel von allen. Als kräftiges, beharrliches Daseyn sendet sie aus sich und schließt an einander die Begriffe Kraft, Raum und Zeit. Dies ist „die erste Genealogie menschlicher Verstandesbegriffe". *)

Wenn die Begriffe von Substanz und Kraft, in dieser Weise gefaßt, mit der modernen Naturwissenschaft oder wenigstens mit einem breiten Ast der heutigen naturwissenschaftlichen Strömung vielleicht nicht harmoniren wollen, wird die Giltigkeit derselben noch nicht vernichtet. Noch sind auf beiden Seiten die Streitkräfte gleich stark — hier sowohl als da hypothetischer Werth und relative Bedeutung; und es bleibt abzuwarten, ob es dem einen von beiden Gegnern gelingen wird, den anderen aus dem Sattel zu heben.

Damit ist die Theorie von Raum und Zeit in der Hauptsache beendet, und ich will aus der folgenden Erörterung über das Verhältniß von Raum, Zeit und Kraft zu einander und zu unserer Organisation nur noch einiges Wenige, das Wesentlichste, hervorheben.

Die räumliche Welt existirt in ihrer ganzen Fülle und Kraft vorzüglich für den Sinn des Gesichts. Wenn auch das Verhältniß zwischen Zeit und Gehör nicht ganz dasselbe ist, so ist doch Herder zuzugeben, daß das Ohr gerade in der Lage ist, die feinsten Modulationen, die zartesten Variationen langsamer und schneller, regelmäßiger und unregelmäßiger Bewegungen zu bemerken und ihnen zu lauschen. Der Sinn für das Maß der Kräfte ist das Gefühl, welches auch die meisten kräftebezeichnen-

*) Solches und Aehnliches findet sich bei Leibnitz und in der englischen Erfahrungsphilosophie, daher auch bei Kant in der vorkritischen Periode; so in den Schriften: Untersuchg. über d. Deutlichk. d. Grundsätze d. natürl. Theologie u. Moral (1763); Träume eines Geisterſehers u. s. w. (1766); Gedanken v. d. wahr. Schätz. d. lebend. Kräfte u. s. w. (1747). Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philos. naturali etc. (1756). Neuer Lehrbegriff d. Beweg. u. Ruhe (1758).

Digitized by Google

den Ausdrücke geliefert hat. Kraft bildet die Vermittelung und Verbindung zwischen Raum und Zeit. Das Nebeneinander wird durch Kraft belebt zu Bewegung und Folge; „Mittel, Anfang, Ende, als gegenwärtig und verbunden gedacht, führen zum Begriff der Ursache durch Kraft". — Bedeutsame und werthvolle Bemerkungen! Kraft ist nicht ein von der Causalität abgeleiteter Begriff, sondern Causalität ist die logische Erstarrung der concreten, lebendigen Kraft. Auf die drei Begriffe Raum, Zeit, Kraft bezieht sich und aus ihnen wird all unser Vorstellen, Bilden, Einbilden, Verlangen, Wollen, Begehren. Raum und Zeit mit dem ihnen zu Grunde liegenden realen Seyn werden „modi einer organischen Kraft, Hülfsbegriffe zum Begriff einer Substanz, eines Wesens". Wir dürfen und müssen von organischer Kraft sprechen, denn Daseyn muß sich offenbaren; das kann es nur durch Kraft, durch Leben; und wodurch anders beharrt es und hat und erhält es Gestalt als durch Kraft? Kraft gestaltet, Kraft organisirt. Die transscendentale Aesthetik wird somit zur Organik, zur „Wissenschaft des Seyns, sofern dies nicht etwa nur neben sich Raum und Zeit möglich macht, sondern wie es sich selbst ausdrückt, darstellt, und durch sich Raum und Zeit constituiret". Raum und Zeit, als aprioriſche Anschauungen gefaßt, heben ihr eigenes prius auf, d. i. „Daseyn dauernder energischer Kraft", dessen äußere Maße nur, dessen posterius sie sind.

Schließlich höre ich eine letzte Einwendung: Mit welchem Recht construirt Herder naiv die Tafel der Verstandesbegriffe „daraus, daß wir selbst sind, und daß etwas ist (S. 97)"? Nun — ich will noch mehr hinzufügen. Er setzt auch voraus, daß unsere Denkvorgänge die Natur der Dinge nicht alteriren. Er geht ferner aus von den Wahrnehmungen, wie sie ihm zunächst gegeben sind, und sucht sie verständlich zu machen durch natürliches Denken unter der Voraussetzung einer objectiven Welt. Gerade das sind aber die fundamentalsten Voraussetzungen einer jeden Philosophie überhaupt. An ihrer Pforte stehen trotzig diese drei und verlangen Einlaß. Entweder ge-

Digitized by Google

währst du ihn, oder sie stoßen dich in die wesenlose Nacht des Nihilismus, in welcher du selbst in wahnsinnigem Gebaren deinen Untergang findest. Das Universallicht der Charlatanerie, das einen voraussetzungslosen, evidenten Anfang weiset und den Weg strahlend erhellt von Evidenz zu Evidenz bis zum Culminationspunkt der Klarheit in den äußersten und höchsten Regionen der Metaphysik — es ist einem kritischen Kopfe bis heut noch nicht aufgegangen, und auch dem Metakritiker hat es nicht geleuchtet.*) (Fortsetzung im nächsten Heft.)

Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart.

Von
Dr. Achelis.

II. Zur Erkenntnißtheorie.

Bislang beschäftigte uns der Nachweis, inwiefern naturwissenschaftliche Elemente psychologische Fragen beeinflußt hatten. Der Gang der Untersuchung führt uns jetzt zur Lösung des ungleich verwickelteren Problems, zu prüfen, wie die rein metaphysischen Hypothesen, die also nicht die Art und Weise, resp. die Mittel psychischer Thätigkeit, sondern eben diese selbst in Beziehung auf ihren Inhalt betreffen, die Einwirkung naturwissenschaftlicher Lehren erfahren haben. Natürlich stehen diese beiden Gesichtspunkte in unlösbarer Wechselwirkung, wenn auch nicht so sehr, daß mit der psychologischen Bestimmung des Sachverhalts auch die erkenntnißtheoretische Fassung als solche präjudicirt wäre; so entscheidet die Formulirung, welche wir dort über die Entstehung z. B. der Anschauung vom Raum erhalten, an sich Nichts über die Qualität dieses Phänomens in metaphysischer Hinsicht. Doch werden wir nicht mit ausführlicher Sorgfalt systematisch diese beiden, vielfach ineinander greifenden Gebiete abzugrenzen versuchen, ebenso wenig jene so unendlich

*) Wir werden freilich sehen, daß Herder sich von seinem Empirismus zu einem trüglichen Sicherheitswahn verführen läßt.

Digitized by Google

verschiedenartigen Anschauungen im Einzelnen reproduciren, welche die Geschichte der Philosophie unter den bekannten Namen des Idealismus, Realismus, Materialismus, Dogmatismus, Scepticismus u. s. f. uns überliefert hat: vielmehr bleibt es nach wie vor unsere einzige Aufgabe, nicht in extenso irgend eine jener Weltanschauungen zu construiren, sondern nur die relevanten Impulse aufzuzeigen, die dem philosophischen Denken auch in dieser Sphäre von der Naturwissenschaft zugeführt worden sind. Was ist nun dasjenige, das zu erkennen der Mensch sich abmüht? Die Außenwelt, antwortet die gewöhnliche Meinung, die in einer specifischen Zusammensetzung der Materie besteht. Also auch diese ist nichts Letztes und Einfaches, mithin kein adäquater Stoff der Erkenntniß; man sah sich deshalb nach dem Vorgang des Alterthums genöthigt, diese Complexe der sinnlichen Wahrnehmung in minimale Einheiten, Atome aufzulösen, die obwohl der empirischen Beobachtung unzugänglich, doch für unsere mechanische Construction der Materialität die einzigen, freilich nur hypothetisch gesicherten Bestandtheile liefern. Wie gesagt, diese Reducirung des Geschehens auf solche Factoren (deren Natur im Uebrigen vorläufig noch völlig unbestimmt bleiben mag), ist, wie bemerkt, durchaus keine besondere Erfindung der modernen Zeit; schon Leukipp und Demokrit, und in systematischer Zusammenfassung Lucrez suchten auf dem Grund dieser letzten, unzerstörbaren Elemente die ganze Fülle sinnlicher Erscheinungen aufzubauen, jede teleologische Einmischung peinlich vermeidend und die totale Verschiedenheit der entstandenen Producte der unendlich variirenden Combinationsfähigkeit eben jener Atome zuschreibend, die durch den Zufall bald in diese Lagerung, bald in jene gezwängt würden. Und nicht nur für die gegenwärtig und fortdauernd sich vollziehende Entwicklung sollte diese, genauer Berechnung noch völlig entzogene Ordnung dieser einzelnen Theilchen bestimmend seyn, sondern auch nach rückwärts hin wurde dieser Zustand, oder besser gesagt, dieses Chaos als der eigentliche und ursprüngliche Schöpfungsherd für alle späteren Gestaltungen angenommen. Wir widerstehen der Versuchung,

Digitized by Google

die vielen Widersprüche aufzudecken, in welche diese Hypothese einer ‚natürlichen Schöpfung' sich des Weiteren verwickelt hat, um so mehr da die Geschichte dieser Vorstellungen in neuerer Zeit uns bald auf eine erneute Prüfung dieses Problems führen wird. Fragen wir lieber nach der Deutung, welche die Wissenschaft unserer Tage diesen Trägern des Geschehens, nachdem ihre Existenz einmal gesichert war, hat zu Theil werden lassen. Das Interesse, welches die Physik an dieser Frage nahm, war wesentlich darin begründet, für den ganzen verwickelten Verlauf der Erscheinungen möglichst einfache und zureichende Erklärungspunkte gefunden zu haben; dies war für sie erfüllt in der Vorstellung letzter kleiner Elemente, die den Schauplatz aus- und eingehender Wirkungen bildeten, so daß sich an ihnen, als den äußersten und erreichbaren Bestandtheilen der Wirklichkeit die mathematische Berechnung der einzelnen Schwingungen anknüpfte, die in ihrer Summation jegliches körperliche Phänomen, einerlei wie groß oder klein, begründen sollten. Welches im Uebrigen ihre Eigenschaften seyen, ob sie jenen Vorgängen, die sich in ihrem Bereich abspielten, theilnahmlos oder gar widerwillig gegenüber ständen, ob sich diese Oscillationen nur in ihnen vollzögen oder sie durch sie hindurch ungestört ihren Weg nähmen, das und Anderes mehr sind Erwägungen, welche diese rein mechanische Anschauung in ihrer auf die Physik begränzten Sphäre nicht alteriren konnten. Umgekehrt mußten derartige Bedenken grade den philosophischen Zweifel auf das höchste herausfordern; denn dieser durfte sich schwerlich an der Vorstellung eines rein passiven Seyenden, das jedwedem Geschehen in sich bereitwillig Raum böte, ohne die geringste Action und Reaction, genügen lassen. So kam man bald auf eine sehr wesentliche Rectification jener Ansicht; es blieb ganz unverständlich, im philosophischen Sinne von Atomen als Durchgangspunkten eines ihnen völlig fremden Wirkens zu reden, so daß beiden gleichwohl der Charakter des Seyns zuzuschreiben sey, jenem interesselosen Schauplatz der Vorgänge und eben diesen Kräften, die ihre Fähigkeiten an diesem neutralen Medium aus-

Digitized by Google

ließen. So brach sich immer mehr die Ueberzeugung Bahn, jene wunderliche Vorstellung gleichsam eines Schlachtfeldes aufzugeben, auf dem die widerstreitenden Kräfte ihre Ausgleichung suchten, und statt eines nichtigen Durchgangspunktes im Atom ein Centrum zu sehen, das in und aus sich diese Wirkungen erzeuge, welche der früheren Darstellung nur ihren Weg durch sie hindurch zu nehmen geschienen hatten. Eins ist wenigstens damit unzweifelhaft gewonnen, nämlich die klare Einsicht, daß es kein Seyendes geben könne ohne Wirkendes, daß mithin beide Begriffe identisch seyen und nur für unsere nachherige Zergliederung auseinander fallen. Es ist daher natürlich, daß die meisten modernen Forscher, wie verschieden auch immerhin sonst ihre weitere Argumentation seyn mag, hierin sich vereinigt haben, jenen Complex von Vorgängen nicht außerhalb des Atoms oder durch dasselbe zu verlegen, sondern als in und aus ihm hervorgehend aufzufassen, dessen eigene Kräfte eben diese ganze Mannigfaltigkeit des Wirkens hervorbringen. Es ist nur eine Erweiterung dieser Ansicht, wenn z. B. Wießner diesen Vorgang noch weiter verfolgen zu können meint, und die Atome in theistischer Vorstellung als Actualitätsmomente Gottes oder was bei ihm identisch ist, des Raumes betrachtet, ‚dieser Quelle aller physikalischen Kräfte, der wahren motorischen Letztinstanz, dem Triebrad der ganzen kosmischen Mechanik' (Vom Punkt zum Geist, Leipzig 1877, Vorrede p. 9). Jener oben erwähnte Dualismus der inhaltsleeren Atome und der erfüllenden Kräfte war gehoben und nicht minder der verfeinerte, aber ebenso hartnäckige Irrthum, von diesen Factoren als einem gleichsam idealisirten Stoff zu reden, der innerhalb des umschließenden Wesens als Baarvorrath aufgespeichert läge, jeden Augenblick zur finanziellen Verwendung bereit; es ist wieder die alte scholastische Idee der qualitates, die hier ihr Spiel treibt. Wir kennen in unserer Erfahrung schlechthin keine Kraft, die nicht immer und in jedem Augenblick wirkte; es ist demnach ganz vergeblich den Versuch zu wagen, sie gleichsam für einige Zeit zur Disposition zu stellen, bis an sie der Ruf erginge, wie man sich ausdrückt,

Digitized by Google

in Wirksamkeit zu treten. Diese Bezeichnung enthält vielmehr den handgreiflichen Betrug, mit welchem unser Denken den thatsächlichen Vorgang entstellt; weil wir nämlich nicht eher von der Existenz jener Kraft Etwas verspüren, ehe sie in unser geistiges Blickfeld gelangt, so sind wir naiv genug, jenen früheren Zustand sowohl als auch den späteren (wo räumlich unsere Aufmerksamkeit sich ihr abgewendet hat) als zeitweilige Suspension ihrer sonst freilich permanent geglaubten Wirkungsfähigkeit der Wirklichkeit unterzuschieben. In der That ein höchst instructiver Commentar zu der häufig mißbrauchten Parallelisirung des Denkens und in diesem Falle des Erkennens mit dem Seyn. Daher alle jene verlegenen Ausdrücke von Fähigkeiten, die sich bei dem geeigneten Anlaß entwickeln, um dann wieder in das bodenlose Nichts zu versinken oder sonst wie ein von wohlthuender Dunkelheit umhülltes, sog. latentes Daseyn zu führen. Ebenso wenig wie sich diese Vorstellung einer temporär herausschnellenden, von dem Subject oder Atom lösbaren Kraft klar durchdenken läßt, ebenso wenig gelingt es umgekehrt, dieselbe als ein selbständiges Etwas zu fassen, dessen Träger, wie es meist heißt, eben das Atom sey. Diese Zerspaltung des Substantiellen und Actuellen, d. h. des Wesens und seiner nur gelegentlichen Thätigkeit in zwei freilich an einander gekettete, aber in rerum natura unterschiedene Existenzen führt in völlig unentwirrbare Irrwege; eine reine Kraft, ähnlich wie das reine Seyn kommt in Wirklichkeit gar nicht vor, sondern nur im Kopfe des Philosophen, der mit dieser scholastischen Hypostasirung eine erfolgreiche Entdeckung gemacht zu haben glaubt. Weder giebt es ein solches imaginäres Etwas, das eine Zeit lang für sich existirte, sich nun plötzlich aufmachte, um irgend einem festen Punkte sich anzuschließen, noch anderseits irgend einen Theil des Kosmos, der in völliger Passivität jeglicher spontanen Activität entbehrte, nur schlechthin wäre, ohne zu wirken. In dieser Perspective ist die Auffassung einer subjectlosen Kraft ebenso unhaltbar wie die entgegengesetzte Begeisterung, mit welcher der Materialismus seinen Stoff zu feiern

Digitized by Google

pflegt. Hier eine spiritualistische Verherrlichung eines hypostasirten Begriffes, dort der Cultus des angeblich unmittelbar Gegebenen. Beides Einseitigkeiten, die sich mit der Erfahrung in keiner Weise vertragen.

Eine Täuschung wäre der Glaube freilich, mit der Ansicht von den Atomen als Kraftcentren schon jeglichen Verwicklungen in dieser heiklen Frage entronnen zu seyn; denn es wird sich sofort um die genauere Präcisirung jener vorläufig acceptirten Definition handeln. Was heißt Kraftcentrum? Ist damit nicht unweigerlich der Gegensatz eines Außen und Innen geschaffen, eines Mittelpunktes eben, von dem aus die Wirkung sich bis an die Peripherie bewegt, bis sie an die Sphäre eines ebenso gestalteten Wesens gelangt? Wie ist mit dieser räumlichen Anschauung die Vorstellung eines einfachen, schlechthin untheilbaren Elements zu vereinigen, was ja doch schon die sprachliche Bezeichnung von unserer Hypothese erfordert? Es würde hier zu weit führen, allen Schwierigkeiten gerecht zu werden, welche eine systematische und zugleich historisch kritische Analyse an den Tag brächte. Begnügen wir uns deshalb mit der Hervorhebung der entscheidenden Punkte. Zunächst betrifft diese die eventuellen räumlichen Attribute, die dem Atom zugestanden werden könnten. Hoffnungslos scheint uns vor Allem und inconsequent die Scheidung, wie sie z. B. Spiller versucht zwischen Körper- und Aether-Atomen; jenen als inferioren Factoren solle die materielle Natur eignen, diesen als bevorzugten Repräsentanten einer idealen Welt die ganze Fülle psychischer Momente. Denn erstlich giebt es keinen schlagenden Grund für diese Sonderung zweier Classen, es sind lediglich Machtsprüche einer voreingenommenen Doctrin, wenn er die Atome von eckig stereometrischer Grundgestalt als total kraftlos, rein passiv, dagegen die glatten, kugelförmigen als Kraftinhaber hinstellt, welche jene als Dirigenten zusammenführten und mit einander in Beziehungen setzten. Keine Spur empirischer Beobachtung führt auf diesen Dualismus hin, der sich noch dazu nicht logisch rechtfertigen läßt; denn was soll die Forschung mit jenen

Digitized by Google

kraftlosen Stoffmassen thun, die lediglich von äußeren Impulsen bewegt werden? Es steckt in diesem Gegensatz wieder jener verhängnißvolle Contrast des Geistes und der Materie, demzufolge man in der Weltconstruction nach zwei, reinlich von einander getrennten Sphären hier Action, Wille, Empfindung, Leben, dort Passivität, körperliche Complexe, Starrheit und Unempfindlichkeit voraussetzen zu können glaubt. Aus demselben Grunde scheint uns der Versuch unausführbar, resp. wenigstens nutzlos, falls überhaupt das Quantum, das Räumliche bei dem Atom in secundärer Gestalt zugelassen wird, für das Atom primärer Form die Forderung eines einzigen, untheilbaren Punktes zu stellen. Nimmt man an, daß der Körper aus einem System von Gliedern besteht, die nach einem gewissen Maaßstab theilbar sind bis zu einer bestimmten Grenze, bis zu jenen einfachen Volumina, den Atomen, so läßt sich gar nicht der Gedanke zurückweisen, daß diese Theilung des Materiellen auch über diese rein willkürlich gezogene Schranke fortgesetzt werden müsse, daß also auch die angeblich einfache Natur der Atome thatsächlich aus mehreren Aggregaten sich zusammensetzt, die erst in ihrer Summirung die Atome bilden. Daher meint auch z. B. Ulrici, daß trotz der eventuellen unendlichen Theilbarkeit doch immer noch ein Ausgedehntes als Rest bleibe, weil doch dieser Proceß nicht im Nichts abschließen könne (Zeitschr. f. Philos. 61, 85 ff., vgl. übrigens Gott u. Natur p. 21 ff.). Aber warum soll man, da auf diesem Wege einer Zergliederung die Ausdehnung nicht logisch zu eliminiren ist (daher andere Forscher, z. B. Droßbach, gradezu dem Atom eine unendliche, universale Raumsphäre zugeschrieben haben), die Methode nicht umkehren und jeglichem Krafttheil, einerlei ob noch so klein oder groß, die Gestalt und Größe absprechen? Schon Leibnitz und nach ihm Herbart suchten so in dem Begriff eines einfachen, unausgedehnten, theillosen Wesens die Construction der Materialität zu erfassen, und neuere Denker sind ihren Wegen gefolgt. Es würde sich dann der Stoff als ein System derartiger idealer Punkte darstellen, der jeder für sich eine nach seiner Wirkungs-

Digitized by Google

intensität abgestufte Kraftsphäre beherrschte, welche dann, in die Sprache unserer sinnlichen Beobachtung übersetzt, Raum und Ausdehnung heißen würde. Sind entweder vermöge empirischer Angewöhnung oder in Folge einer aprioriſchen Nothwendigkeit (Beides ist für die augenblickliche Streitfrage gleichgültig) uns diese Zustände der Außenwelt nicht anders zugänglich, als unter diesem Bilde räumlicher Ausdehnung, so würde eben Alles, was intensiv und qualitativ die eigenthümliche Natur des Wesens ausmacht, sich extensiv und quantitativ in diesen sinnlichen Manifestationen zu äußern gezwungen seyn. Jener Wunsch, das Vacuum als todtes Capital aus der Welt zu entfernen und dafür eine unendliche Vielheit kraftausstrahlender Elemente zu schaffen, die sich gegenseitig in den Besitz des Raumes theilen und sich gegen einander behauptend die Undurchdringlichkeit der Materie bewerkstelligten, — dieser Wunsch wird ebenso befriedigt, wenn wir dies ganze Geschehen nicht als ein wirklich räumliches Ereigniß auffassen, das sich an und in diesem Spatium vollzieht (wie z. B. Spiller will), sondern als den unvermeidlichen Schein, welchen jenes Spiel gegeneinander schwingender Kräfte für unsere Blicke hervorruft. Wir werden so genöthigt, sagt Lotze, die ausgedehnte Materie als ein System unausgedehnter Wesen zu fassen, die durch ihre Kräfte sich ihre Lage im Raum gegenseitig vorzeichnen, und indem sie der Verschiebung untereinander wie dem Eindringen eines Fremden Widerstand leisten, jene Erscheinungen der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen (Mikrok. I, 103). Wir haben somit ein zusammenhängendes, eben durch die Verschiedenheit der Kraftentfaltung verbundenes Continuum von ursprünglichen, einfachen Elementen, die, weil sie in ihrem Bestehen auf unmittelbare (natürlich nicht als Berührung zu verstehen) und unaufhörliche Wechselwirkung untereinander angewiesen sind, in diesem stetigen inneren Austausch keines höheren Zwanges bedürfen, der sie zu diesem Verkehr zusammenführte. Vielmehr liegt die Bürgschaft dieses immanenten Rapports, der sich in alle Ewigkeit fortsetzt, in ihrer gegenseitigen Bedingtheit durch und von einander; daher

Digitized by Google

auch ihre Unzerstörbarkeit und ihre Einheit trotz alles Wechsels der Zustände, welche beide sonst nur durch irgend ein fremdartiges Substanzrecht gesichert werden könnten. Dies ist der wahre Sinn jener herbartischen Selbsterhaltung oder sagen wir richtiger, die adäquate Umdeutung dieser Vorstellung; denn es ist widersprechend, diese Elemente in erster Linie als absolut und abgeschlossen hinzustellen, und nachträglich ihnen jenen Austausch gestatten zu wollen, der freilich bei Herbart nur auf eine Abwehr fremder Störungen hinausläuft. Sind sie thatsächlich unbedingt, nun so bedürfen sie hinterher keiner Wechselwirkung, selbst nicht einer Repulsion äußerer Angriffe; und umgekehrt ist diese Reciprocität kein leerer Schein, sondern wirklicher Ausgleich (gleichviel von Störungen oder sympathetischen Erregungen), so wird damit ihr absoluter Charakter hinfällig (vgl. im Allgemeinen Fechner: Ueber physikal. u. philosoph. Atomenlehre).

Nehmen wir diese Ansicht der unräumlichen Atome an als die einzige leidlich widerspruchslose, ohne uns in alle Detailfragen zu vertiefen, so erwartet uns ohne Zweifel ein anderer und zwar sehr gewichtiger Einwurf. Zugegeben, jene Behauptung bestimmter Orte sey nur das imaginäre Abbild rein intensiver Kraftäußerungen, eben so wie anscheinend irgend eine Wirkung sich durch Berührung vollziehe, während doch thatsächlich überall actio in distans angenommen werden müsse, was helfe diese vorläufige Eliminirung eines Princips, das sich nachher um so unvermeidlicher und unangreifbarer einstelle? Oder bilde man sich etwa ein, in jenen Ausdrücken ‚eines Kraftcentrums, Wirkungssphäre, untheilbaren Punktes' u. s. f. der verhaßten Sprache räumlicher Bezeichnung entronnen zu seyn? Gewiß nicht, falls die linguistischen Benennungen direct für Merkmale sachlichen Verhaltens genommen werden sollen. Schon Lange hat treffend auf diesen wunden Punkt unserer Speculation hingewiesen: ‚Ich kann den Stoff zerlegen in die Elemente, indem ich Kraft gegen Kraft setze. Schließlich kann ich mir die elementaren Stoffe in Gedanken in ihre Atome zer-

Digitized by Google

legen, dann sind diese der alleinige Stoff und alles Andere ist Kraft. Löst man nun mit Ampère auch das Atom noch auf in einen Punkt ohne Ausdehnung und die Kräfte, die sich um ihn gruppiren, so müßte der Punkt, das Nichts der Stoff sein. Gehe ich in der Abstraction nicht so weit, so ist mir ein gewisses Ganze noch schlechthin Stoff, was mir sonst als eine Verbindung stofflicher Theile durch zahllose Kräfte erscheint. Mit einem Worte: der unbegriffene oder unbegreifliche Rest unserer Analyse ist stets der Stoff, wir mögen nun so weit vorschreiten, wie wir wollen' (Gesch. d. Mat. II, 204). Was hier vom Stoff im Allgemeinen gesagt ist, das gilt für uns im Besonderen von seinen einzelnen sogenannten Eigenschaften. Genauer ausgedrückt ist es freilich nicht so sehr ein Rest, den die Analyse nicht weiter auflösen kann — denn diese ist mit der Reduction der Materie auf unausgedehnte, einfache Atome völlig mit ihrem Problem zu Ende —, sondern es ist die Thätigkeit einer anderen seelischen Function, die, da eben die Reflexion und Kritik sich entfernt haben, den Thron einnimmt, nämlich der Phantasie. Freilich ist es unbestreitbar richtig, daß sich in unsere Versuche, mit denen wir die Aeußerung jener Elemente oben zu verdeutlichen suchten, überall heterogene, nämlich extensive Momente hineinmischten; aber fragen wir unsere Gegner: Wie wäre es denn anders möglich? Woher stammt denn das gesammte Material, das unserem gröbsten Nachdenken sowohl, als den feinsten und intricatesten speculativen Verrichtungen zu Gebote steht, anders her als eben aus dem Reiche, das sich unseren Sinnen mit den Formen räumlicher Ausdehnung überredend darbietet? Und wie in aller Welt sollten wir denn überhaupt es durch Ausdrücke der Sprache fertig bringen, jene immateriellen Beziehungen plötzlich ganz anders zu bezeichnen, als wie es der auf die Empirie lediglich angewiesene Geist vermag? Es wäre in der That ein eigenes Wagstück, das Münchhausen's Neid erregen würde, für den Gebrauch des speculativen Denkens einen Leitfaden sprachlicher Nomenclaturen herzustellen, in dem alle jene häßlichen Erinnerungen an die gemeine Endlichkeit ausgelöscht

Digitized by Google

wären. Eine kurze Ueberlegung lehrt vielmehr zur Genüge, daß wir hier an der Grenze menschlicher Erkenntniß angekommen sind, daß uns, die wir empirisch und der Erscheinung nach nicht nur aus Verstand und Geist bestehen, jene Eliminirung des sinnfälligen Materials nicht gelingen kann, daß dieser Dualismus des Innen und Außen, des Psychischen und Physischen oder wie es jetzt meist heißt, der Empfindung und Bewegung eine Strahlenbrechung des Kosmos darstellt, die nie, ohne die größten Schäden für die exacte Fachwissenschaft, in eine mystische Einerleiheit, Identität oder Verschwommenheit aufgelöst werden kann. Deshalb will unsere Meinung zunächst durchaus nicht dieses Doppelbild aufheben, namentlich nicht für den Kreis der einzelnen Wissenschaft, hier der Physik; ja auch die philosophische Erklärung operirt, wie wir sahen, mit Elementen, denen nur gleichsam latent eine bessere, ideellere Natur innewohnt. Aber das Recht möchten wir uns doch wahren, trotz dieser angenommenen Doppelzüngigkeit am letzten Ende alle jene mechanischen Vorgänge, die auf (meist) unbezweifelten Begriffen räumlicher Ausdehnung, Attraction, Repulsion u. s. f. beruhen, in eine Kette psychischer Momente aufzulösen, die *für uns*, für unsere specifische sinnliche Anschauung jenen Anschein anzunehmen gezwungen sind, re vera jedoch Ausgleichungen innerer Erregungen darstellen.

Wir würden mit dieser Ueberzeugung von der immateriellen Natur der Atome, denen wir trotz der Paradoxie des Ausdrucks eine Kraftsphäre ohne räumliche und örtliche Fixirung beilegen, auf einen Gedanken geführt werden, der Vielen nur eine nutzlose Wiederholung früherer Schwärmereien scheinen mag. Dennoch will es uns dünken, als ob diese Vorstellung verhältnißmäßig widerspruchslos sich ausdenken läßt und namentlich die unlösbaren Schwierigkeiten vermeidet, welche das Attribut eines untheilbaren Quantums stets in der Geschichte dieser Theorie hervorgerufen hat. Natürlich gilt die Consequenz unserer Ansicht nicht nur für die bezeichneten letzten Träger jeglichen Geschehens, sondern ebenso unbedingt von ihrer totalen Summirung, von

Digitized by Google

der Materie im Allgemeinen. Alle jene naiven Meinungen, welche der Materialismus kühnen Muthes und gestützt auf das Zeugniß einer angeblich unbestreitbaren Erfahrung immer auf's Neue zu wiederholen nicht müde wird, der Glaube an die Härte, Undurchdringlichkeit, Expansion, Contraction u. s. f. der Körper reducirt sich für uns auf ein Bild, das die Atome in unserer räumlich construirten Anschauung hervorrufen, ein Abbild eben von Vorgängen, denen jegliche extensiven Merkmale in Wirklichkeit fehlen. Aehnlich wie wir früher annahmen, daß, ganz abgesehen von der event. objectiven oder subjectiven Realität des Raumes, sich sämmtliche Bewegungen dieses Factoren nicht mit denselben Verhältnissen der Größe und Ausdehnung in unserem Bewußtseyn wieder abdrücken, sondern nur der Seele die Veranlassung bieten können, diese ihr völlig unfaßbaren Hieroglyphen in ihre Sprache zu übersetzen, d. h. als qualitative Erregungen rein innerlicher Art zu erleben, so würde auch hier der philosophischen Forschung nur ein System psychischer Agentien vorliegen, die vermöge ihrer rastlosen Wechselwirkung jenes Phänomen anscheinend sinnlich greifbarer Existenz uns vorzaubern. Dann freilich würde diese Darstellung einer Illusion, die unsere Organisation uns bereitet, nicht entrathen können, aber keiner, die uns um werthvolle Güter der Wirklichkeit betröge. Umgekehrt sichert uns diese Perspective einen Bestand von Kräften und Eigenschaften, welchen die gewöhnliche Meinung der Materie vorenthält; während grade die einseitig dualistische Richtung in dieser nur eine todte Masse erblicken zu dürfen glaubt, bestimmt durch fremde Impulse in allerlei ihr selbst unmerkbare Schwingungen zu gerathen, als Baumaterial in den Händen eines geschickten Meisters vielleicht ideeller Verwendung zugängig, im Uebrigen jeglicher eigenen Bedeutsamkeit entbehrend, sieht sich unsere Hypothese genöthigt und befähigt, jenen Rigorismus und Hochmuth fahren zu lassen und der Materie gleichsam ein höheres Leben zuzutrauen, als sie äußerlich zu führen scheint. Ist es doch nicht zum wenigsten diese Fiction einer ideelleren Natur, die allerdings nicht als ausgesprochener Grundsatz auf-

Digitized by Google

tritt, sondern nur als stillschweigende Voraussetzung wirkt, welche den Gedanken des Materialismus noch vielfach ein leichtes Verständniß verschafft. Anderseits freilich muß man diese Ansicht einer beseelten Materie (um diesen Ausdruck beizubehalten) nicht bis zu einem schwärmerischen Paroxysmus steigern, in dem die klare und besonnene Unterscheidung der Dinge verloren geht auf Kosten einer wissenschaftlich nicht beweisbaren Identität des Physischen und Psychischen. Dasjenige, was wir Bewußtseyn nennen, d. h. die einheitliche und sich selbst gewisse Lenkung des Wesens von einem ideellen Punkte aus findet sich schwerlich in derselben Schärfe entwickelt auch nur bei den uns zunächst stehenden Geschöpfen, geschweige denn in minder vollkommen organisirten; aber wie immer diese hellstrahlende Sonne sich stufenweis in dem Dunkel und in der Nacht des Unbewußten verlieren mag, so viel steht fest, daß auch die Vorgänge der unorganischen Welt nicht voll und ganz begreiflich sind ohne die Verwendung einer sey es auch unendlich schwach functionirenden Empfindung. Vielleicht gelingt es der experimentellen Untersuchung nie, obgleich bekanntlich bei den Pflanzen unleugbar dies Moment schon constatirt ist, überall Licht in diese Vorgänge zu bringen und in klarer Sonderung die Grenzen bewußter und unbewußter Erkenntniß zur Anschauung zu bringen, die Genesis der Persönlichkeit und des Individuum lückenlos an der Hand der Thatsachen darzulegen, aber der Begriff der unräumlichen Kraftpunkte, der Atome darf nicht mehr in das Gebiet unbesonnener Phantasmen verwiesen werden, sondern verträgt sich sehr wohl mit streng naturwissenschaftlicher Anschauung. Dennoch sind wir nicht gewillt jenen früheren Gegensatz der Seele zu diesen Elementen als einen antiquirten Irrthum aufzugeben, als ob etwa eine bestimmte Summe derartiger Agentien die einheitliche Natur unseres Ich constituiren könne. Jene Assimilation soll nur den Widerspruch beseitigen, der für jedes Begreifen in der Annahme eines regungslosen Complexes von allerlei Zuständen liegt, der selbst unwirksam, nur für Andere existire, soll also gradezu die Identität von Seyn und Wirken

Digitized by Google

recht klar und glaubhaft machen. Im Uebrigen sind wir weit entfernt, aus einer beliebigen Combination solcher beseelten Wesen die untheilbare, jeder Verminderung und Vergrößerung (rein extensiv verstanden) unfähige Beschaffenheit der Seele herleiten oder diese selbst als ein Atom höherer Ordnung, nach leibnitzischer Vorstellung als Centralmonade fassen zu wollen. Jenes System der Elemente, das im Laufe der Natur und gemäß ganz allgemeinen Gesetzen des Mechanismus bald in dieser, bald in jener Form sich zusammenfindet zum Aufbau eines Körpers oder Gegenstandes, kann unmöglich in dieser bunten Regellosigkeit seiner Anordnung, die eben nicht (wenigstens nicht ausschließlich) nach subjectivem Ermessen sich vollzieht, mit der kritisch verfahrenden Thätigkeit unseres Bewußtseyns verglichen oder ihr gar coordinirt werden, das nach dem Werthe jener Eindrücke sowohl, wie nach seiner eigenen Stimmung die äußeren Anregungen zu inneren Erregungen und Erlebnissen verarbeitet, um so zu einer stetig sich erweiternden Beherrschung der ganzen Welt zu gelangen. Mag auch das Atom von den vielfachen Schicksalen, die es auf seiner Wanderung erlebt hat, eine Ahnung in sich bewahren und für die späteren geselligen Verhältnisse als werthvolles Gut mitbringen, so bleibt diese Connivenz eine ganz müßige Speculation, so lange uns einmal nicht die Erfahrung irgend wie auf eine derartige Annahme hinleitet (was eben nicht der Fall ist); sodann würde aber dieser Reichthum von Erfahrungen für den höheren Aufbau der Welt dennoch verloren gehen, da sie ja selbstredend nur Eigenthum des bestimmten einzelnen Atomen bleiben könnten, und nicht compact sich dem Bewußtseyn mittheilen. Dieses eben hätte genau dieselbe Arbeit der Verinnerlichung des Geschehens in sich durchzumachen, und somit würde jener bedeutsame Inhalt der Entwicklungsgeschichte als eitler Luxus sich herausstellen.

Diese Ansicht, welche die mechanische Naturwissenschaft begründet und befestigt hat, ist jedoch geeignet nach einer ganz anderen, nach rein metaphysischer Seite hin die größten Bedenken wachzurufen. Wir erinnern uns des Ausgangspunktes

Digitized by Google

dieſer Unterſuchung, welche als Antwort auf die Frage nach dem Inhalt der Erkenntniß der landläufigen Meinung die Replik entlehnte, die Erkenntniß der Welt, d. h. ſowohl unſerer ſelbſt als unſerer Umgebung. Nun wird ſich die Intenſität jenes Proceſſes offenbar nach dem Grade der Vollkommenheit richten, mit der wir das uns zu Gebote ſtehende Object zu beobachten befähigt ſind. Durch weittragende Gründe ſahen wir uns veranlaßt, die Conſtellationen der Dinge, die ſich räumlich unſeren Sinnen aufdrängen, als Scheinbilder pſychiſcher Spannungen und Erregungen zu faſſen, die an ſich, obwohl thatſächlich daran für unſere Anſchauung gebunden, Nichts mit jenen materiellen Merkmalen zu ſchaffen haben. Wo bleibt hier nun die adäquate Reproduction des Geſchehens in unſerem Vorſtellen, wo die ſtricte Relation deſſen, was wir beobachten, alſo des Objectes mit den Ausſagen unſeres Verſtandes, mit dem Subject? Schon die Pſychologie bot uns Veranlaſſung, jener Schwierigkeit zu gedenken; denn nach ihren Lehren (freilich wie ſie Fechner hart benennt, nach denen der Nachtanſicht) ſchwingt im Raum eine zahlloſe Menge Atome, die auf die verſchiedenſte Weiſe die Seele zu Reactionen anregen, ſo die Oscillationen des Aethers in ihr die Vorſtellung der Farbe, die Schallwellen den Ton hervorrufen. Auch hier keine Spur einer inneren Verwandtſchaft beider Factoren, die das Zuſtandekommen des Reſultates bewerkſtelligen. Wir müſſen glauben, daß wir thatſächlich in einer Welt des Scheins, einer ſtetig unterhaltenen Illuſion leben, die nur deshalb für gewöhnlich unbemerkt bleibt, weil ſie uns eben in unſerem ganzen Leben begleitet; nirgends ein Ausweg, immer bleiben wir in dem Kerker unſeres eigenen, gänzlich fictiven Vorſtellens gefangen, und es könnte faſt ſich jene alte Klage Plato's erneuern, mit welcher er trauernd ausſpricht, daß wir nur die flüchtigen Schattenbilder der Dinge wahrnehmen, die ſich auf der Wand der uns als Behauſung zugewieſenen Höhle abzeichnen. Aber was hilft es, dieſen Zuſtand in den ſchwärzeſten Farben auszumalen, wo die Unmöglichkeit offen zu Tage liegt, unſer Verhältniß zur Außenwelt anders

Digitized by Google

zu fassen, als es die Logik gestattet. Oder wäre es wirklich denkbar, daß die Dinge, so wie sie an sich sind, auch so für uns sich ausnehmen? Ist es irgend wie begreiflich, daß das, was mit seinen vermeinten Eigenschaften der Ausdehnung und Gestalt doch nicht in derselben extensiven Form in unserem gänzlich unräumlichen Bewußtseyn Platz nehmen kann, nun trotzdem eigentlich so wie es sich unseren Sinnen darbietet, auch von uns gedacht werden müßte? Und bedingt nicht schon die Beziehung einer auffassenden Seele zu einem ihr gegebenen Gegenstande die logische Nothwendigkeit, daß eben dieser anders vorgestellt werden muß, wie er eigentlich, d. h. abgesehen von dieser percipirenden Thätigkeit ist? Freilich werden wir sehen, daß diese letztere Isolirung des Dinges abgesehen von jeglicher Wahrnehmung eine willkürliche und deshalb verwerfliche Abstraction unserer Analyse ist, die in rerum natura nie vorkommt; jenes reine Seyn, das eben weil es nicht der Beobachtung zugängig sey, so unvergleichlich viel erhabener und werthvoller gehalten werden müsse, wie das gewöhnliche empirische, diese Contrastirung ist ein höchst verderbliches Residuum idealistischer Irrthümer. Zunächst haben wir zu constatiren, daß die unausweichliche Reciprocität des Subjects und Objects den Wahn nicht aufkommen läßt, daß die Qualität der Dinge sich unverändert in unserem Vorstellen abspiegele, eine Meinung, die um es paradox auszudrücken, die widersinnige Forderung in sich schließen würde, die Dinge erkennen zu wollen, ohne sie zu erkennen. Nur das eine Ziel hat die Wissenschaft bei dieser Frage im Auge, daß jene Abbildung, wie man es meist nennt, sich nicht willkürlich nach subjectiven Launen vollziehe, sondern in Allen übereinstimmend als ein gesetzmäßiges Product der Wechselwirkung, in der wir unaufhörlich zwischen den Dingen stehen. Aber auch so würde die frühere Beschwerde wiederkehren; um einer besonderen Illusion zu entgehen, die einem Jeden sich nach dem individuellen Gesichtspunkt verschieden gestalte, und mithin in ihrer äußersten Consequenz jeglichen realen Verkehr der Geister unter sich nach gemeinsamen Principien unmöglich machen würde,

Digitized by Google

begnüge man sich mit einer allgemeinen, die um nichts weniger rücksichtslos ein Eindringen in das Wesen der Welt verwehre. Nun sind wir in der That der Ansicht, daß diese sentimentale Darstellung auf einer völligen Verkennung des Sachverhaltes beruht; denn eben ein Seyn, das in seiner absoluten Beschaffenheit nur für sich selbst existirte, mithin auch jeglicher Kraftäußerung, durch das es aus dieser erhabenen Ruhe heraustreten und sich andern bemerklich machen könnte, ein Seyendes unabhängig von jeglichem Vorstellen, das es mit qualitativen Erregungen erfüllte, kommt grade so wenig vor als ein reines Vorstellen, das ohne Inhalt trotzdem fortführe in der bloßen Function zu verharren. Beides sind völlig werthlose Abstractionen, die gewaltsam einen Zustand des Geschehens decretiren wollen, der sich jeder logischen Einsicht vollständig entzieht. Oder glaubt man wirklich noch Etwas denken zu können bei einem Seyenden, das immerfort existirte, ohne doch jemals zu wirken? Und wenn es wirkt, wie soll dies anders sich vollziehen als durch die Afficirung eines andern Wesens, das mit ihm auf diese Weise in Verkehr tritt? Die Beziehung mithin, in welcher das Seyn zum Vorstellen steht, ist nicht eine willkürliche und gelegentliche, sondern eine fortdauernde und an sich nothwendige. Denn beide Glieder sind nur denkbar in dieser Wechselwirkung. Was die Dinge abgesehen von unserer Auffassung (die freilich nicht immer eine bewußte zu seyn braucht) noch seyn mögen und welch höheren Werth sie in ihrem ätherischen Daseyn erlangen, diese Fragen können niemals Gegenstand der ernsthaften wissenschaftlichen Untersuchung werden, sondern nur Spielereien einer schwärmerischen Phantasie, weil sie über den festen Ausgangspunkt menschlicher Erkenntniß, d. h. jener gegenseitigen Abhängigkeit des Seyns und Denkens, muthwillig sich in die Sphäre des Mystischen hineinwagen. Daher hat sich denn auch mit vollem Recht die philosophische Anschauung der Gegenwart dieser krankhaften Sucht entäußert, durch eine intellektuelle Anschauung oder eine mystische Verzückung, mit einem Worte durch irgend einen supranaturalen

Digitized by Google

Kunstgriff hinter das eigentliche Wesen der Dinge, wie man sich ausdrückt, zu kommen und das berüchtigte Ding an sich von Angesicht zu Angesicht kennen zu lernen. Das Wesen der Dinge, wenn man diese Bezeichnung bevorzugt, besteht in der Erkenntniß, die wir von ihnen haben und umgekehrt, unsere Erkenntniß ist adäquat ihrem Wesen, nur daß selbstredend in diesem Proceß für den Einzelnen je nach seiner Veranlagung eine unendliche Abstufung Anderen gegenüber denkbar bleibt. Alles was außerhalb dieser Sphäre fällt, dasjenige was dem Erkennen nicht sich darbietet und was also in demselben nicht vorkommt, ist rein imaginäre Phantasmagorie, aber kein wirklicher Bestandtheil der Welt. Aber auch diese Congruenz des Seyns und Denkens im Allgemeinen zugegeben (von den willkürlichen Trennungen und Combinationen des Verstandes reden wir natürlich nicht), so würde doch für den vorliegenden Fall der Einwurf bestehen bleiben, daß hier ein Conflict der rationellen mit der sinnlichen Anschauung sich finde, der mit dem Siege der ersteren ende. Freilich läßt sich hierauf nur antworten, daß dies nun einmal so sey; allerdings nehmen wir sinnlich allerlei Phänomene wahr (resp. bilden uns dies ein), welche unsere kritische Ueberlegung uns hinterher als gänzlich heterogen, nämlich unräumlich und immateriell ausweist; offenbar bereiten uns mit diesem Spiel unsere Organe eine fortdauernde Täuschung über das wahre Verhältniß jener Vorgänge, die wir erst später durch eine ausdrückliche Correctur des Verstandes beseitigen, ohne uns im gewöhnlichen Leben sonst viel um diesen Zwiespalt zu kümmern. Auch kann man ruhig anerkennen, daß für eine andere, nicht menschliche Anschauung sich die Dinge vielleicht nicht räumlich ausnehmen, sondern nur als intensive Kraftgrößen erscheinen, oder daß umgekehrt einem höheren, nicht menschlichen Nachdenken sich nicht der Widerspruch aufdrängt, der uns früher zur Reducirung der ausgedehnten Materie auf immaterielle Punkte nöthigte. Wozu doch alle diese Wendungen und Drehungen, mit denen man am letzten Ende nicht dem einfachen Bekenntniß entgeht, daß freilich jener Dualismus zu-

Digitized by Google

folge unserer Organisation empirisch gegeben ist, damit aber dennoch nicht jede Aussicht versperrt ist, diese Schwierigkeit zu lösen! Jener Schein, mit dem die angeblich räumlich gestaltete, farbenerfüllte und klangdurchzitterte Außenwelt sich durch unsere Sinne überredend auch unserer Erkenntniß einschmeichelt, kann eben vor einer ernsthaften Prüfung nicht bestehen und weist sich als Täuschung unserer Organisation aus; es wäre seltsam zu verlangen, daß wir uns dieses Sachverhaltes nicht bewußt werden, daß wir diese Illusion auch unserer wissenschaftlichen Einsicht zufügen sollten. Und was hätten wir denn Großes gewonnen, wenn unsere Wahrnehmungen und Empfindungen getreu die objectiven Veranlassungen copirten, deren die Seele bedarf, um ihnen dann aus ihrem eigenen Inhalt dasjenige hinzuzufügen, was sie erst schön und wahrhaft werthvoll macht? Sie würden also anstatt die Dinge in ihrem eigenen Glanze, ihrem Dufte, ihrer Anmuth und Lieblichkeit uns erscheinen zu lassen, uns eine Menge rastlos sich durchkreuzender Schwingungen zeigen, die freilich nach genau meßbaren mathematischen Gesetzen gegen einander abgestuft wären, aber nichts von der leuchtenden Pracht und Herrlichkeit verrathen könnten, mit der wir die Außenwelt verklären. Anstatt zu klagen, bemerkt Lotze sehr treffend, daß die Sinnlichkeit die wahren Eigenschaften der Dinge außer uns nicht abbildet, sollten wir glücklich seyn, daß sie etwas viel Größeres und Schöneres an ihre Stelle setzt; nicht gewinnen, sondern verlieren würden wir, wenn wir die leuchtende Herrlichkeit der Farben und des Lichtes, die Kraft und Anmuth der Töne, die Süße des Duftes aufopfern müßten, um an die Stelle dieser verschwundenen Welt der mannigfachsten Schönheit uns an der genauesten Anschauung mehr oder minder häufiger, nach dieser oder jener Richtung gehender Schwingungen zu trösten (Mikrok. I, 396). Außerdem enthält dieser Gesichtspunkt, dem wir entgegentreten, die einseitige Ueberschätzung des Seyenden, die wir schon früher tadelten; denn dieses bildet nicht rein für sich betrachtet das einzige werthvolle Gut im Weltlauf, vielmehr nur in steter Beziehung zu unserer Auffassung. Ist nun

Digitized by Google

dieſe ſo conſtruirt, daß ihre Organe nicht die hypothetiſch angenommenen Atomverſchlingungen wiederholen, ſondern ſie zu räumlichen Complexen erweitern, denen ſie unbefangen die ganze Fülle ſinnlicher Qualitäten beilegen, ſo kann man nicht dieſe Vergeiſtigung als leere und unnöthige Beigabe bei Seite werfen, ſondern muß dieſe ideelle Reproducirung des mechaniſchen Geſchehens nach ganz neuen Geſichtspunkten als eine wenn auch ſymboliſche Umdeutung, als ein Fundamentalgeſetz der menſchlichen Natur hinnehmen. Daß dieſe Connivenz nicht zu unſerem Schaden ausſchlägt, vielmehr unſeren Horizont aufklärt und unſer Leben mit den ſchönſten und anmuthigſten Reizen ausſtattet, bedarf jetzt keiner Erörterung mehr.

So iſt jedes Ereigniß nur im Licht unſeres Bewußtſeyns denkbar, das, was wir als Außenwelt uns gegenüber ſtellen, iſt gleichſam unſer eigenes Ich nur unendlich vergrößert und unſer Ich iſt umgekehrt der Spiegel der Welt, jeder Mikrokosmos ein Abglanz des Makrokosmos. In dieſem Sinne des kritiſchen Empirismus ſchreibt Schultze ſehr richtig: ‚Die ganze für uns erkennbare Welt von uns an bis hinauf zu den fernſten Fixſternen iſt für uns nichts anderes als ein intellektuelles Phänomen, eine Erſcheinung in unſerem Geiſte. Was wir als Welt kennen, iſt nicht das extra animam Exiſtirende; es iſt durch und durch Vorſtellung in anima' (Philoſ. d. Naturw. II, 61). Auf jener Aehnlichkeit des Ich mit der übrigen Erſcheinungswelt beruht im letzten Grunde jede Möglichkeit einer Empfindung und eines rationellen Verſtändniſſes; dieſes, denn es wäre ja unmöglich, mit einem gänzlich verſchiedenen, qualitativ Unvergleichbaren irgendwie zu ſympathiſiren (die Aeſthetik und Ethik baut ſich auf dieſem Princip auf); jenes, denn es wäre undenkbar, auch in der logiſchen Zergliederung irgend einem Thatbeſtande gerecht zu werden, der ſchließlich nicht correſpondirende Elemente mit unſerer eigenen Natur enthielte. Auf dieſe unendliche Perſpective hin wird es erſt einleuchtend, weshalb die Forſchungen der Völkerpſychologie und Ethnologie auch Gültigkeit beſitzen für die Unterſuchungen und Geſetze, welche

Digitized by Google

die individuelle Pſychologie aufſtellt. So wird man allmählig durch maſſenhafte Anhäufung des Materials und entſprechende kritiſche Sichtung deſſelben dahin kommen können, gleichſam eine Morphologie der Seele zu ſchreiben, wie ſie ſich in der Geſchichte der menſchlichen Race zeigt (bekanntlich eine Idee, wie ſie beſonders Baſtian verfolgt). Real iſt nur dasjenige, was innerhalb dieſes faſt incommenſurabel großen Kreiſes liegt, den Kant mögliche Erfahrung nennt; was außerhalb dieſer Sphäre noch vorkommen kann, iſt kein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Discuſſion, ſondern vielleicht religiöſen Glaubens, manchmal auch phantaſtiſchen Schwärmens. Es iſt ein alter und anſcheinend unausrottbarer Irrthum dieſer ſubjectiv bedingten Vorſtellungswelt jegliche objective Glaubwürdigkeit abzuſprechen, da ſie ja nur ein Phänomen des Subjectes ſey. Dieſer Verwechslung des Scheines mit der Erſcheinung liegt die idealiſtiſche Einſeitigkeit einer ſpontanen Schöpfung zu Grunde, mit der das omnipotente Ich ſeine Welt aus ſeiner eigenen Bruſt hervorzauberte. Freilich wenn noch dieſe Anſicht Fichte's zu Recht beſtehen könnte, wäre es um die objective Realität des Draußen geſchehen; aber ſchon in den pſychologiſchen Vorfragen überzeugten wir uns, daß nicht aus einer unbegreiflichen Machtfülle der Seele ſich dieſer Vorgang vollziehe, vielmehr auf Grund beſtimmter Reize, welche eine wie immer auch ſonſt geartete Umgebung ihr zuſenden müſſe; erſt aus dieſer Wechſelwirkung, aus der mithin nie einer der beiden Factoren geſtrichen werden dürfe, ſey die Bildung einer Weltanſchauung verſtändlich. Damit fällt die Anſicht einer willkürlich ſchaffenden Kraft von ſelbſt fort und an ihre Stelle tritt die Ueberzeugung, daß wie jegliches Geſchehen, ſo auch dieſes ſich nach unverbrüchlichen Geſetzen des Mechanismus vollzieht, der gleicherweiſe in dem Gebiet des Phyſiſchen, wie Pſychiſchen die Herrſchaft führt. Weder können wir in unſerer Entwicklung jenes Reizes entbehren, der den erſten Anſtoß zur Entfaltung dieſes ganzen Spieles enthält, noch der ſinnfälligen Erſcheinungen, die uns erſt das Material (hier iſt es die Sprache) zum Aufbau einer zuſammenhängenden

Digitized by Google

Ansicht behändigen. So finden wir uns nicht eingeschlossen in den Schranken unserer Organisation, nicht verstrickt in die Verschlingungen selbsterſonnener Phantasmen, die wir lügenhaft mit Realität umkleiden, sondern wir sind mit unserem ganzen Seyn bedingt und getragen durch die Gesetze, welche den Kosmos überhaupt regieren; deren wichtigstes und allgemein gültiges ist die Wechselwirkung, die nie zwischen dem Ich allein stattfinden kann, sondern des anderen Factoren, der Außenwelt bedarf.

Haben wir so ungefähr das Object unserer Erkenntniß festgestellt, so würden wir in zweiter Linie den Inhalt und die Form dieser so kritisch gesicherten Weltanschauung kurz darzustellen haben. Auch hier müssen wir der leitenden Grundsätze eingedenk seyn und nicht eine zusammenhängende Geschichte dieses Weltbildes, wie es unter dem Einfluß der Naturwissenschaft in den verschiedenen Sphären wissenschaftlichen Nachdenkens entstanden ist, construiren wollen. Es ist schon genug, wenn wir einige fundamentale Ideen berühren, welche in dieser Entwicklung bedeutsam geworden sind, und zwar um so weniger bedarf es hier endgültiger Erledigung, da manche Probleme unserer späteren Kritik der ethischen Principien vorbehalten bleiben.

In der Reihe derjenigen Momente, welche grade in unserem Jahrhundert der Naturbeobachtung eine hervorragende speculative Wichtigkeit verliehen haben, steht die Descendenzlehre und Selectionstheorie von Darwin fast an erster Stelle. Nicht daß die vielen Versuche, welche ursprünglich rein biologisch, im Verlauf immer mehr einen metaphysischen Charakter annahmen, grade von besonderem Erfolge begleitet gewesen seyen; vielmehr weiß Jeder, wie in dem ersten Enthusiasmus die neuentdeckten Principien häufig zu gefährlichen und der exacten Erfahrung widerstreitenden Combinationen benutzt wurden, wie Systeme über Nacht entstanden, die nicht selten, zu Folge ihrer mangelhaften Fundamentirung, plötzlich wieder zusammenbrachen. Den wesentlichen Gewinn dieser Forschung sehen wir einmal in der Aufstellung eines fundamentalen Gesetzes, das sich in der ganzen

Digitized by Google

Welt wirksam zeigt und in der Handhabung einer neuen Methode. Mit jener Bemerkung meinen wir die Constatirung der Thatsache, daß jedes kosmische Gebilde sämmtliche Phasen seiner Entwicklung noch an sich trägt, sodaß es einem kundigen Auge möglich ist, diese ganze Geschichte seines allmählichen Wachsthums wenigstens ihren Grundzügen nach aus diesen Merkmalen rückwärts zu erschließen. Dieser Grundsatz, zunächst nur biologisch an einer Reihe von Erscheinungen erprobt, hat sich seitdem über alle Wissenschaften verbreitet, die der genetischen Weltanschauung huldigen. Die Astronomie entwickelt die Entstehung der Weltkörper aus den Spuren derjenigen Veränderungen, die wir noch jetzt an ihnen auffinden, die Structur der Pflanze und des Thieres lehrt uns die früheren Phasen kennen, welche beide Organismen in ferner Vergangenheit durchliefen, die Sprachwissenschaft entdeckt in dem Sinn und der Bedeutung der Worte eine Geschichte der sich allmählig entfaltenden menschlichen Vernunft, das Farbenspectrum macht uns mit dem Verlauf und der Ausbildung des menschlichen Sehens bekannt, und die Ethnologie unternimmt es, auf Grund der eigenthümlichen Erscheinungen, welche die verschiedenen Völkerschaften in Religion, Recht, Sitte u. s. f. häufig übereinstimmend zeigen, und aus den Residuen früherer Entwicklungsperioden (von Tylor treffend survivals genannt), ein zusammenhängendes Bild der Entstehung und Differenzirung der menschlichen Race im Allgemeinen zu entwerfen. Ueberhaupt ist es ein gemeinsamer Zug aller dieser Disciplinen, möglichst auf inductivem Wege eine genetische Erklärung der Probleme zu beschaffen, einerlei wie weit sich dadurch das Gebiet rückwärts erweitert und fast in's Unendliche verliert; das wesentlichste Mittel für die Gewinnung der Resultate hierbei ist die scharfe Waffe, mit welcher von vorne herein die Naturwissenschaft sich die dauernde Achtung unter ihren älteren Schwestern, wenn auch anfangs nur mühsam, errungen hat, das Experiment oder (was dasselbe nur in anderer Anwendung ist) die Vergleichung. Ehe diese Methode sich Eingang verschaffte, arbeitete gleichsam jede Wissenschaft unbekümmert um

Digitized by Google

ihre Nachbarin für sich und classificirte alle Vorgänge nach einem systematischen Katalog, der einmal als ausreichend anerkannt war; was nicht hineinpaßte, wurde einfach ignorirt und als Rarität der Komik preisgegeben. Um nur ein naheliegendes Beispiel anzuführen, hat erst die vergleichende Sprachwissenschaft eine befriedigende Einsicht in die Structur und den Mechanismus linguistischer Processe ermöglicht, die der Analyse einer beschränkten sprachlichen Untersuchung hartnäckig Widerstand leisteten; alle peinliche Sorgfalt befähigte die sogenannte klassische Philologie nicht, selbst in ihrer kleinen Sphäre alle etymologischen Probleme, und nun gar die Fragen der Mythologie und Religionsgeschichte erschöpfend zu lösen. Erst die Zusammenstellung der vergleichbaren Beziehungen, wie sie aus der Verwendung verwandter Sprachen sich ergaben, konnte die Constatirung durchgehender Gesetze gestatten, die je nach dem Umfange ihrer Interpretation selbstredend eine entsprechende Modificirung, resp. Erweiterung erfuhren. Und wie so die Wissenschaft durch immer neue experimentelle Combinationen innerhalb derjenigen Gebiete fruchtbare Aufschlüsse gewann, welche doch schon vor dieser comparativen Syntheſe als gesichertes Besitzthum menschlicher Kenntniß galten, so noch viel mehr, wenn sie sich an der Hand der Entwicklungslehre an die Räthsel wagte, welche anscheinend mit ewiger Nacht bedeckt am Anfang jedes geistigen Geschehens sich versteckten. Lazarus Geiger unternahm es, gestützt auf großartige sprachliche Mittel und begabt mit einem fast divinatorischen philosophischen Blick, die Entstehungsgeschichte der menschlichen Vernunft aus der sprachlichen Umhüllung zu entziffern und gelangte bekanntlich zu dem Satze: Die Sprache hat die Vernunft geboren und entwickelt; vor der Sprache war der Mensch vernunftlos (Ursprung u. Entwicklung d. menschl. Sprache u. Vernunft). Wie Alles auf Erden und überhaupt jedes kosmische Gebilde denselben allmächtigen Gesetzen gehorcht, die ihm einen Anfang und ein Ende des Seyns vorschreiben, so auch der Mensch und das menschliche Denken. Diese genetische Anschauung ist gegenüber der idealistischen Einseitigkeit

Digitized by Google

nicht gering anzuschlagen, die es bekanntlich liebte, von der Vernunft, von dem Sittengesetz und allen Formen psychischen Daseyns als bestimmten, überall gleichwerthigen Größen zu reden, und der es deshalb bei der consequenten Abneigung gegen jede Entwicklungslehre ein Leichtes war, aus dem gegebenen Inhalt, z. B. dem Bewußtseyn oder dem Gewissen die einzelnen Factoren analytisch herzuleiten. Diese Anschauung konnte nur so lange befriedigen, als der Blick noch nicht geschärft war für die wesentlichen Unterschiede, welche jene geistigen Phänomene in ihren verschiedenen Stufen offenkundig repräsentiren, so lange die Frage nach ihrem Ursprunge als ein Zeichen vorwitziger Neugier verpönt war. Nun zeigte die Biologie den engen Zusammenhang organischen und anorganischen Daseyns unwiderleglich an einzelnen Thatsachen auf und überbrückte somit die Kluft, welche eine frühere Naturbeobachtung, einseitig in ihren Zielen und Mitteln, zwischen den beiden Reichen errichtet hatte. Damit fielen auch alle willkürlich gezogenen Schranken fort, die für das sonstige Verhalten der Glieder der Natur ersonnen waren; man gewöhnte sich an den Gedanken, die Vernunft nicht mehr als göttliches, ad hoc verfertigtes Geschenk, als eine Art idealisirten Stoffes zu betrachten, welches sich auch nicht in den dürftigsten Bruchtheilen bei den inferioren Organismen vorfände; die geschärfte Aufmerksamkeit, welche sich dem Leben der Thiere zuwandte, lehrte vielmehr auch hier unzweifelhafte Spuren geistiger Thätigkeit kennen; die Vernunft, unter den Gesichtspunkt der Entwicklungslehre gebracht, konnte nicht ferner als fertige und vollendete Fähigkeit gelten, sondern als allmähliges, vielleicht äonenlang gezüchtetes Product, das sich erst langsam zu der Virtuosität erhob, die wir nur allein anzuerkennen pflegen. Es gilt also in diesem unendlich langen Proceß die einzelnen Stadien zu bezeichnen, in denen sich diese Vervollkommnung des dürftigsten Triebes bis zur Höhe des scharfsinnigsten Scepticismus verfolgen läßt; dieses psychische Kehrbild der rein physischen Differenzirung ist selbstredend aller specifischen Ueberlieferung und Darstellung entzogen, nur wiederum erkennbar vermöge der Rück-

Digitized by Google

schlüsse, deren wir schon früher Erwähnung thaten. Wie gesagt, Geiger findet diese Genesis der Vernunft aus ihren primitivsten Aeußerungen bethätigt in der Sprache; ob sich thatsächlich diese Hypothese durchführen lassen wird und ob nicht vielleicht mit demselben Rechte die erste psychische Regung eines organischen Wesens als Veranlassung eines sprachlichen Ausdrucks gefaßt werden kann, dies bleibt Sache der Specialforschung. Für die philosophische Auffassung des Problems ist es nur wichtig zu constatiren, daß auch in diesem Fache der segensreiche Einfluß der genetischen, comparativen Methode sich bewährt hat, die es nicht leidet, irgend welche Thatsachen und Erscheinungen einfach als ursprünglich gegebene, gleichsam aus spontaner Kraft geboren anzusehen, sondern sie im stricten Zusammenhange mit dem ganzen übrigen Daseyn aufzufassen, bedingt und getragen durch das allgemeine Causalgesetz.

Diese Richtung gleichfalls in anderen Disciplinen zu verfolgen, die ebenso von den Impulsen der Darwin'schen Theorie Nutzen gezogen haben, würde zu weit führen, und ist um so entbehrlicher, weil es uns ja nur auf die Darstellung des Princips ankommt; aber eine andere Seite dieser Frage verdient wohl noch für kurze Zeit unsere Aufmerksamkeit, weil sie für die Constituirung der modernen Weltanschauung besonders bedeutsam geworden ist. Jene Subsumirung des Menschen (freilich als des primus inter pares) unter die Reihe der übrigen Lebewesen, mit denen die generelle Morphologie operirt, mußte erklärlicher Weise viele bisherigen Vorurtheile zerstören, manche stolzen Träume und liebgewordene Privilegien vernichten; gegenüber dem specifischen anthropocentrischen Gesichtspunkte, der nach alter, außerdem religiös geheiligter Tradition alles Geschehen rein naiv zu seinem besonderen Nutzen oder Schaden veranstaltet auffaßte, trat jetzt eine allgemeinere Perspective an die Stelle, die, ohne die Stufenfolge und die Vollendung der Organismen in ihrer Spitze zu leugnen, doch möglichst der Handhabung rein persönlicher Motive sich widersetzte. Und noch weiter eröffnete sich der Blick in ungemessene Fernen; denn nach

Digitized by Google

der jetzigen universalen Rundschau über das Gebiet der Erfahrung konnte auch jene einseitige Bevorzugung der Erde, um die sich wenn nicht realiter, so doch ideell Alles im Weltenraum zu drehen habe, nicht mehr bestehen. Wie man auch immer über die Möglichkeit organischen Lebens auf anderen Sternen denken mochte, die Erde als ideell gravitirender Mittelpunkt im Universum, diese Vorstellung verschwand wie ein haltloses Phantasma vor der Unermeßlichkeit der Welten, welche die Astronomie eröffnete. Dieser heliocentrische Standpunkt aber mußte auch unweigerlich seine metaphysischen Consequenzen haben, ähnlich wie schon die Entwicklungslehre solche Gedanken vorbereitet hatte. Der Kampf um's Daseyn, der nicht nur auf Erden, sondern am Himmel, überall, soweit unsere Beobachtung reicht, seine unverbrüchliche Geltung hat, der nur das Stärkere und höher Organisirte zum Siege befähigte, die Proclamirung eines streng waltenden Causalgesetzes, das in diesem Proceß ohne Rücksicht auf subjective Sympathie seine Herrschaft übt, schien jener harmlosen Ansicht den Todesstoß zu versetzen, welche sich die Welt und im Besonderen die nächste Umgebung zurechtgelegt denkt nach dem Genuß, den es etwa aus ihr zu schöpfen vermag, und so in derselben Weise für jedes Wesen den teleologischen Gesichtspunkt maaßgebend denkt. Nun ist ohne Weiteres zuzugeben, daß die Vorstellung vom Menschen, als einem besonders privilegirten Gliede der Schöpfung, das der Wirksamkeit der großen kosmischen Gesetze kraft seiner supranaturalen Stellung entzogen sey, das sich gegenüber der übrigen mechanisch functionirenden Natur einer reinen, ungetrübten Freiheit erfreue, zu den antiquirten Ueberbleibseln gehört, mit denen eine frühere Entwicklungsstufe uns beschenkt hat. Wie sollte von einem Kosmos die Rede seyn, wenn plötzlich die Ordnung der Elemente, die den Menschen zusammensetzen, sich nicht mehr jenem Zwang unterworfen zeigt, der sie in ihrer sonstigen systematischen Gliederung doch überall begleitete? Nur ein lächerlicher Hochmuth könnte hier auf seiner Forderung bestehen wollen; schon allein im Angesicht der täglichen Erfahrungen, die ihm die

Digitized by Google

gewöhnlichste Beobachtung bietet, würde er verstummen müssen. Ebenso ist die Auffassung, welche z. B. die Aufklärungsphilosophie des vorigen Jahrhunderts von der Bedeutung des teleologischen Princips hatte, eine mit streng causaler Anschauung unvereinbare; nichtsdestoweniger scheint es uns eine Uebereilung, wenn eine neuere Richtung überhaupt von jeglicher Verwendung des Zweckprincips peremptorisch Abstand nimmt. Mit Recht erinnert Darwin an die unendliche Menge der vergeudeten Keime, welche die Natur in die Welt hinausstreue und von denen nur immer einzelne zur Entfaltung gelangen, an den unaufhörlich, blutgierigen und doch für die jeweilige Existenz nothwendigen Kampf, in dem sich die Thiere aufreiben; mit anderen Worten, dieser struggle for life ist eine Geschichte von den scheußlichsten und leider durch die Gewohnheit geheiligten Mordthaten. Die völlige Incongruenz unserer persönlichen Erwartungen mit dem thatsächlichen Verfahren der Natur selbst schildert Lange drastisch: ‚Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schießen, Millionen Gewehrläufe nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte; wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte; wenn er, um ein Haus zu haben, sich eine Stadt baute, und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überließe, so würde wohl niemand dergleichen zweckmäßig nennen und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuthen' (Gesch. d. Mat. II, 246). Nicht minder könnten an dieser Stelle diejenigen Erscheinungen genannt werden, die nicht nur keinen Nutzen zu stiften scheinen, sondern de facto Schaden anrichten, offenbar ohne irgendwie das Bewußtseyn ihrer dysteleologischen Handlungsweise zu besitzen. Auch darin haben unzweifelhaft die Wortführer dieser Opposition Recht, daß sehr häufig diese Darstellungen ihrer specifisch religiösen Tendenz halber keinen exacten wissenschaftlichen Werth beanspruchen dürfen; sobald es sich darum handelt, in diesen Fragen die Einheit etwa des Schöpfungsplanes oder der Weisheit des Schöpfers selbst

Digitized by Google

zu betonen und womöglich inductiv zu erweisen, ist es mit der nüchternen Kritik vorbei und die Reflexion macht dem Glauben bereitwillig Platz. Aber es fragt sich, ob die rein mechanische Erklärung befriedigend diese verwickelten Verhältnisse darzustellen vermag, ob sie nicht, wenn auch nur latent, mit Vorstellungen operirt, die dem Zweckprincip entspringen. Grade Darwin ist häufig für den beredten Vertreter dieser Richtung gehalten worden, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, jegliche Spur jener Auffassung mit Stumpf und Stiel auszurotten. Mit Vorliebe wird auch hierbei auf Spinoza recurrirt, der ja die Zwecke als Arten menschlicher Beurtheilung faßte und Kant citirt, der ebenfalls die mechanische Erklärung im Gebiete der Natur forderte und nur für die Sphäre der Willenshandlungen das Motiv des Zweckes zulassen wollte; in Darwin nun habe diese philosophische Präcisirung ihre naturwissenschaftliche exacte Begründung gefunden und damit sey definitiv jeder ferneren teleologischen Behandlung ein Ende gemacht. Freilich zeigt unzweifelhaft die Geschichte grade dieser Vorstellung, wie immer mehr mit dem Wachsen des genaueren Verständnisses der einzelnen Naturerscheinungen die Grundsätze der mechanischen Theorie Eingang gefunden haben, wie thatsächlich mit der Aufstellung allgemeiner Gesetze die Willkürlichkeit der Interpretation durch Erdichtung unzulänglicher Beweggründe eingeschränkt und an die Stelle der alten platonischen Ideen, ausgerüstet mit der ganzen Kraft spiritueller Factoren, eine zusammenhängende Kette rein mechanischer Vorgänge getreten ist, die nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind. In diesem Sinne ist ohne Frage der Sieg der mechanischen Naturansicht der Todesstoß für alle subjectiven teleologischen Spitzfindigkeiten gewesen und zwar zum Segen des wissenschaftlichen Fortschrittes. Aber mit Recht bemerkt Wundt (Logik p. 585), daß der Kampf um das Daseyn in den höheren Thierarten schwerlich ganz des Zweckprincips in seiner Erklärung entrathen könne; so sind z. B. die Erscheinungen der Anpassung an die bezüglichen Existenzbedingungen kaum recht verständlich ohne

Digitized by Google

Verwendung dieses Momentes. Wenn irgend ein lebendiges Wesen im Conflict mit anderen, an sich gleichberechtigten Concurrenten nicht untergehen wollte, so mußte es Vorkehrungen treffen, um möglichst den drohenden Gefahren zu entgehen, resp. den Gegnern den Untergang zu bereiten, und um dies ausführen zu können, mußte irgend wie die Vorstellung dieses eventuellen Erfolges als wirksames Motiv seine Handlungsweise bestimmen, sey es auch noch so undeutlich und verworren im Dämmerlicht einer unbewußten Empfindung. Fassen wir so den Zweck als Anticipirung einer eintretenden Wirkung in der Vorstellung, so ergänzen sich causale und teleologische Anschauung wechselseitig; denn während durch die causale Verknüpfung die objective Folge der Ursache bis zur Wirkung eruirt wird, gestaltet die andere Ansicht umgekehrt die Wirkung zum Zweck, zu dessen Realisirung die Ursache sich als Mittel verhält, und wie die Ursache der Wirkung vorangeht, so das Mittel dem Zweck, d. h. objectiv, im wirklichen Verlauf der Dinge. Subjectiv, für die Art unseres Erkennens behauptet der Zweck die Priorität, als Vorstellung einer Veränderung, die ideell schon als vollzogen gilt, während die wirkliche Effectuirung dieser Absicht jenem Processe erst sich anschließt. Anstatt daß beide Principien sich gegenseitig zuwiderlaufen, erfordern sie sich grade, nur daß natürlich je nach dem Charakter des zu beurtheilenden Vorganges bald der eine, bald der andere Grundsatz überwiegt. Wie wir für die anorganische Natur völlig mit der mechanischen Causalität auskommen können, würden wir rathlos seyn mit diesem Verfahren gegenüber den Thatsachen des höheren animalischen Lebens; überall also, wo irgend (um einen schopenhauer'schen Ausdruck zu gebrauchen) eine Motivation durch die Vorstellung eintritt, ist jenes Zweckmoment, wenn auch noch so undeutlich und unsicher, wirksam, ohne daß deshalb die mechanische Begründung nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gestört würde. Für unsere Anschauung mindestens wird die Anwendung dieses teleologischen Princips gradezu unwiderstehlich nothwendig, und es ist nicht gesagt, daß wir dadurch nur

Digitized by Google

unsere Stimmung und Erregung in die Erscheinungen hineindichten. Ebenso gut ist es möglich, daß dieser subjectiven Erklärungsweise auch objectiv vorhandene, in rerum natura wirksame Impulse entsprechen. Schwerlich wird über die genaue Festsetzung der beiden Grenzgebiete vollständige Einstimmigkeit erzielt werden, doch ist es gegenüber der einseitig mechanischen Haltung, wie sie die Naturwissenschaft unserer Tage zur Schau trägt, angebracht, an die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer anderen Deutung zu erinnern. Wir möchten sogar glauben, daß die Extravaganzen des Spiritismus lediglich als naturnothwendige Reactionen gegen jene exclusiv mechanische Richtung zu fassen sind, die sich hartnäckig der Einsicht in Entstehung und Bildung unserer Begriffswelt verschließt. Gewohnt nur experimentell erprobten Beweisen Glauben zu schenken, geübt in der Beschreibung verhältnißmäßig einfacher und leicht übersehbarer Probleme, außerdem argwöhnisch gegen mancherlei Vorstellungen, mit denen allerdings eine frühere Ansicht leichtsinnig operirt hatte, war es ihr nicht zu verdenken, daß sie auch bei der Ausgestaltung einer universellen Anschauung, bei der Combination aller einzelnen Methoden zu einem systematischen Ganzen über der Verehrung des causalen das teleologische Princip als Fiction des menschlichen Geistes behandelte. Es wäre unkritische Voreiligkeit, die am wenigsten philosophischen Vertretern ansteht, behaupten zu wollen, diese Zweckmäßigkeit, besonders wenn man sie als immanentes Moment der Erscheinungen sich denke, sey etwas objectiv Existirendes, ganz ohne Rücksicht auf irgend ein, und in diesem Fall, auf ein menschliches Bewußtseyn. Immer können wir nur von der Art reden, wie in unserer Beurtheilung sich die Welt ausnimmt, und was in ihr einem vorgestellten Zweck-Congruentes vorkommt und was nicht. Fällt diese letztere Beziehung zu der Stellung des Subjects weg, so bleibt von dem Zweck als solchen Nichts übrig. Aber diese unhaltbare Position kann man ruhig preisgeben; denn mit ihr ist nur an jene Grenze erinnert, welche besonnenes Erkennen von phantastischem Dogmatismus scheidet. Daß die teleologische Anschauung

Digitized by Google

sich nur auf Erscheinungen anwenden läßt und nicht auf Dinge an sich, also nur subjective Gültigkeit hat, das nämlich werden wir gern zuzugeben bereit seyn, um so mehr als ja dieselbe Bemerkung in genau entsprechender Schärfe auch auf die Handhabung des Causalgesetzes sich bezieht. Mag man nun sensualistisch sich dasselbe entstanden denken aus einer unendlichen Summation der verschiedensten Eindrücke und Erfahrungen, die durch die verschiedensten Fehler und Irrthümer schließlich doch eine logisch widerspruchslose Aneinanderreihung ermöglichten, oder es idealistisch als Function eines aprioriſchen geistigen Besitzthumes auffassen, das in gleicher Weise, wie wir Alles räumlich und zeitlich anschauen, so jedes Ereigniß unter diese Perspective zu stellen gebiete, immer werden wir auf den Satz zurückkommen, daß diese Weltconstruction eben das Werk unserer Hände ist und damit ein durchweg subjectiv bedingtes Product liefert. Ob in einer anderen Sphäre ein anderes als das Causalgesetz die Herrschaft übt, das sind nutzlose Spielereien einer gestaltungsreichen Phantasie. Aber daß es für die Dinge an sich, für diese in der That todten und dunklen Stoffe im Kosmos, gar keinen Sinn hat, das ist einer der unerschütterlichsten Grundsätze des kritischen Nachdenkens. Es giebt eben keinen Sprung aus der Vorstellungswelt in jenes überirdische Reich von unsagbaren Existenzen, die, aller Erkenntniß entzogen, endlich einmal als caput mortuum der Philosophie ihr so lang verdientes Ende finden sollten. Also jene Parallelisirung, um dadurch die angeblich objectiv, d. h. transcendente Berechtigung des Causalitätsgesetzes zu erweisen, zeigt sich höchst hinfällig; es klebt der naturwissenschaftlichen Denkart noch häufig viel von jenem groben materialistischen Irrthum an, der mit seltsamer Vertauschung der Plätze das sogenannte Reale da sucht, wo es in Wirklichkeit nicht ist und nicht seyn kann, d. h. in den sinnlichen Empfindungen und ihren Bildern und da leugnet, wo es allein seine wahrhafte Begründung findet, nämlich in dem Geiste und seinen Functionen. Nun wissen wir aus einer früheren Darlegung, daß die letzten erreichbaren Endpunkte für eine exacte

Digitized by Google

Wissenschaft die Feststellung der polaren Extreme, der Bewegung und Empfindung bilden. Jene liefert uns die Dinge mit ihren Eigenschaften, diese uns die Welt der Vorstellungen in ihren unendlichen Verschlingungen, jene das Außen, diese das Innen; dieses psychophysische Doppelbild, unlösbar an einander gekettet und doch nicht aus einander erklärbar, sollte nicht auf Veranlassung einer wissenschaftlichen Geschmacksrichtung, sey sie materialistischer oder spiritualistischer Art, verschoben werden. Auch in dem Falle, der uns augenblicklich beschäftigt, sehen wir die einseitige Betonung nur des einen Momentes, des mechanischen. Wenn es das Ziel der Naturwissenschaft ist, alle Erscheinungen auf eine bestimmte Summe von Ursachen zurückzuführen, Alles mithin in ein berechenbares System arithmetischer Größen aufzulösen, so hat dieses Princip innerhalb der engen Grenzen seine volle Berechtigung. Aber ein Act der schreiendsten Ungerechtigkeit ist es, dieses methodologische Verfahren ebenso uneingeschränkt der philosophischen Betrachtung aufdrängen zu wollen. Was hätten wir denn nun gewonnen, wenn jener ideale Plan der Naturwissenschaften sich durch ganz unerhörte Entdeckungen, durch ungeahnte Verbesserung der Beobachtungswerkzeuge und durch umfassende Combination der hypothetischen Hülfsmittel nach einer Reihe von einigen tausend Jahren verwirklichen würde? Was für einen Einblick in das Innere der Natur würde uns diese sogenannte Mechanik des Geistes dann gewähren, die auf eine Mechanik der Atome gegründet wäre? Gar keinen; denn anstatt des früheren einfacheren Räthsels hätten wir jetzt ein freilich schön geordnetes, aber trotzdem recht unbequemes System solcher logischen Fragezeichen. Oder bildet man sich denn etwa ein, durch das genauere Verständniß des Mechanismus, nach dem das Geschehen verläuft, irgend wie das Cardinalproblem von dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung auch nur berührt, geschweige erschöpft zu haben? Der Mechanismus gewährt lediglich den Schein einer gesetzlichen Entwicklung, von deren inneren Gründen er aber nichts verräth; wir sehen, daß Etwas geschieht und bisweilen

Digitized by Google

auch wie es geschieht, aber weshalb es sich ereignet, darüber giebt die genaueste und emsigste mechanische Forschung keine Aufklärung. Lotze erläutert dies sehr anschaulich folgenderweise: ‚Wir schätzen die Gründlichkeit unserer Einsicht sehr gewöhnlich nach der Menge der Einzelheiten, die wir in irgend einer Untersuchung kennen gelernt haben; je mehr innerliche Maschinerie, je mehr Zusammensetzung unsere zergliedernde Aufmerksamkeit in irgend einem Gegenstande findet, desto vollständiger glauben wir Wesen und Wirkungsweise desselben begriffen zu haben. Wir denken nicht daran, daß diese Mannigfaltigkeit zusammenhängender Glieder eigentlich doch nur die Summe dessen vermehrt, was einer Erklärung eben bedürftig wäre, und daß jeder Nachweis von Mittelgliedern zwischen erster Ursache und Enderfolg das Räthsel, wie nun überhaupt Wechselwirkung zwischen verschiedenen Elementen möglich sey, nicht löst, sondern nur vervielfältigt. Haben wir eine Maschine, deren Wirkungsweise uns zunächst völlig unbegreiflich schien, in ihrem Inneren betrachtet und gesehen, wo jedes Rad des Getriebes in das andere eingreift und seine eigenen Bewegungen in bestimmten Richtungen auf andere Elemente überträgt, so glauben wir nun alle Räthsel gelöst. Und doch haben wir nicht im Geringsten eine Kenntniß der Art erlangt, oder des inneren Vorganges, durch welchen hier die wirkenden Kräfte ihren Erfolg hervorbringen; wir haben nur das große und unanschauliche Geheimniß der ganzen Maschine in jene einzelnen Geheimnisse der einfachen Naturwirkung zerlegt, in Betreff deren wir uns einmal entschieden haben, sie als klar gelten zu lassen, obwohl sie doch für jede nähere Betrachtung sich zu völliger Unbegreiflichkeit verdunkeln' (Mikrok. I, 309). Jeder, der nur einigermaaßen die Geschichte naturwissenschaftlicher Lehren und Begriffe in der Neuzeit kennt, weiß zur Genüge die Anstrengungen zu schätzen, mit welchen das menschliche Denken in der widerspruchslosen Entwicklung derartiger Fragen zu ringen hat. Und woher diese frappante Erscheinung? Weil die rein mechanische Auffassung bei der Lösung dieser primären Probleme nicht mehr ausreicht; sie ist völlig unfähig,

Digitized by Google

den Proceß der Wechselwirkung uns zu verdeutlichen, es zu erklären, wie es zugeht, daß die Veränderung eines Wesens a einen zwingenden Grund enthält für einen correspondirenden Vorgang in einem anderen Wesen b, zu veranschaulichen, worin eigentlich die sogenannte Abhängigkeit der Elemente von ihnen selbst heterogenen Gesetzen bestehen könne, überhaupt auch nur das ärmlichste Geschehen nach seiner psychischen Seite hin zu verstehen. Diese Einsicht wird nicht geschaffen durch das Decretiren omnipotenter Verfahrungsweisen, die angeblich eben so logisch als allmächtig seyn sollen, auch nicht durch die Aufstellung eines Zwanges, dem sich Alles zu fügen habe; denn grade mit dieser Motivirung wird ja rücksichtslos die Frage hervorgerufen, wie diese Folgsamkeit der Naturgegenstände zu erklären sey, ein heikler Punkt, genau so prekär wie die Beziehung der platonischen Ideen zu der widerstrebenden Materie. Wenn man diese Ueberlegung eine Weile fortführt, wird sich endlich die Ueberzeugung Bahn brechen, daß auf diese Weise keine wirkliche Aufklärung zu erhoffen ist, und daß dieser Gewaltstreich des Denkens, die Eliminirung des Innen jede ächte philosophische Anschauung an der Wurzel ertödtet. Kehren wir deshalb zu den Principien zurück, die schon am Anfang dieser Untersuchung uns leiteten, von der seelischen Natur jeglichen Geschehens. Ereignet sich anscheinend zwischen zwei Elementen Etwas, so kann dieses nur als Austausch innerer Beziehungen verstanden werden, die sich auf diese Weise ausgleichen; kein übermächtiger Zwang, sondern nur dieser specifische psychische Connex, dieser Zustand der Affinität, wie ihn die Chemie kennt, lehrt die Möglichkeit verstehen, daß überhaupt in der Welt ein Geschehen stattfindet und nicht lieber gar Nichts vorkommt. So ist das Universum ein genau gegliedertes Stufenreich solcher stetig wirksamer Wesen, die in einer continuirlichen Reciprocität stehen, nach Außen ein Complex von Sachen, nach Innen ein System von Krafteinheiten. Der Mechanismus ist das Studium des Aeußeren, sofern es beherrscht wird und getragen von bestimmten gesetzlichen Factoren, die als selbständige Macht gedacht

Digitized by Google

über dem Verlauf der Ereigniſſe ſchweben; die pſychiſche Anſicht bedarf ſolcher Bindemittel nicht, um die Natur vor chaotiſcher Verwirrung zu ſchützen, denn ſie erklärt alles Thun aus dem Inneren jener Elemente heraus, die die Naturforſchung als den Grundſtein der ganzen Welt anzuerkennen ſich entſchloſſen hat. Jeder cauſale Vorgang iſt in dieſer Beleuchtung zugleich teleologiſch, da er immer der Empfindung und Vorſtellung der bezüglichen Kraftpunkte entſpringt, und umgekehrt, jedes pſychiſche Ereigniß dieſer Art iſt der cauſalen Nothwendigkeit unterworfen, iſt rein mechaniſch, weil es nicht nach regelloſer Willkür, ſondern nach geſetzlicher Form ſich vollziehen kann. Dieſe geſetzliche Form iſt eben repräſentirt durch die ganz beſtimmte Art jener Beziehungen, welche die Wechſelwirkung erſt ermöglichen; von dieſer Rückſicht auf die aktuellen Weſen abgeſehen bedeutet aber der Ausdruck von Naturgeſetzen ſchlechterdings gar Nichts, und es möchte der mechaniſchen Anſchauung in der That ſchwer fallen, jenen Begriff noch feſthalten zu wollen, ohne die Dinge, deren nachträgliches Product eben jene Verfahrungsweiſen ſind. Meiſt aber wird das Verhältniß auf den Kopf geſtellt, den Geſetzen die Priorität zuerkannt und den Dingen die beſcheidene und unbequeme Aufgabe zugewieſen, ſich jenem Drucke anzupaſſen. Jeder tieferen Auffaſſung iſt es klar, daß es ſich hier nicht um einen bodenloſen Hylozoismus handeln kann, um eine ſcholaſtiſche Perſonificirung leerer Abſtracta, ſondern daß jener Ausdruck nur die Art unſerer progreſſiv fortſchreitenden Erkenntniß von dem Verhalten der *Weſen* ſelbſt bedeutet. Nicht als bloßes Schemen ſteht dieſes Syſtem von gegenſeitigen Beziehungen über dem wirklichen Leben, ſondern die Weſen ſelbſt ſind ganz und ausſchließlich die Quelle alles ſich anſcheinend zwiſchen, thatſächlich *in* ihnen ereignenden Geſchehens. Dieſes lehrt uns keine, auch noch ſo exacte und ausgedehnte Mechanik kennen, ſondern gleichſam eine univerſelle Pſychologie, die an der Hand empiriſcher Beobachtungen das Weltall nach dem Analogon des menſchlichen Geiſtes zu begreifen und zu beurtheilen ſich bemüht. Denn das allerdings ſcheuen wir uns nicht offen

Digitized by Google

einzugestehen, daß wir für diese Orientirung in der Welt den einzigen sicheren Leitfaden an und in uns selbst tragen, daß unsere ganze Erkenntniß durch und durch subjectiv ist und es ganz und gar nicht versteht, das Ding an sich zu erfassen. Nur solle man sich auch endlich entschließen, jenen verderblichen, anscheinend durch sein Jahrhundert langes Alter geheiligten Irrthum fahren zu lassen, als ob dieses auch die sogenannte objective Realität des Seyenden bilde; objectiv, d. h. ohne unser willkürliches Thun gegeben ist die ganze Menge von stetig wirksamen Wesen, die unserer Betrachtung sich aufdrängen. Darüber hinaus giebt es Nichts mehr, das noch realer und werthvoller wäre, sondern nur leeren Schein und wüste Phantasmen. Vermöge unserer psychischen Veranlagung sind wir im Stande, diese Weltordnung zu verstehen und in unserer Erkenntniß abzuspiegeln, diese Reproducirung des Geschehens, diese Verinnerlichung des Aeußeren ist die wesentliche Aufgabe und zugleich der einzig sichere Ausgangspunkt jeder kritisch haltbaren Philosophie. Die Verkennung dieser Sachlage führt entweder zum flachen Materialismus, der sich an dem Gaukelspiel seines Stoffes ergötzt, oder zu wunderlichen Ausgeburten krankhafter spiritistischer Neigungen, resp. zu den traurigen Machtsprüchen eines Alles negirenden Scepticismus. Das wesentlichste Gut aber in dem ganzen Weltlauf ist der menschliche Geist selbst und das höchste Ziel aller Erkenntniß, somit die Selbsterkenntniß, wie es schon der delphische Gott den Völkern verkündete; in diesem Punkte fällt der Makrokosmos mit dem Mikrokosmos zusammen und alle Erforschung der Dinge vollendet sich in der Ethik. Jede Erkenntniß der Welt ist zugleich eo ipso Erkenntniß des Ich, als des wesentlichsten Mittelpunktes derselben, und in diesem Sinne verklärt sich der Egoismus zu einer universalen, idealen Höhe. Jede echte logische Arbeit ist zugleich eine Vertiefung und sittliche Bereicherung der ganzen Persönlichkeit und diese individuelle Ausgestaltung wird um so harmonischer und umfassender ausfallen, als die geistige Reife sich adäquat entwickelt hat. In diesem Sinne sagt Spinoza, der den unmittelbaren Zusammenhang theoretischer

Digitized by Google

Ueberzeugung mit dem praktischen Leben scharf erfaßt hat, treffend: ‚Wir wissen nur von dem gewiß, daß es gut ist, was zur Erkenntniß wirklich führt und nur von dem, daß es schlecht ist, was die Erkenntniß hindern kann' (Ethik IV, Lehrs. 27). Es wird also unsere Aufgabe seyn, auch in diesem Gebiete die Einflüsse zu verfolgen, welche die Naturwissenschaft, häufig verhängnißvoll, immer aber anregend und aufklärend, auf die ethische Weltanschauung ausgeübt hat.

Der Pessimismus in seinen ethischen Grundlagen.

Von Dr. philos. **Carl Braig.**

1. Das Daseyn des Uebels in der Welt ist mit Recht der Sporn zum Nachdenken über die Welt genannt worden. Die Zeichnungen, welche die theoretische Philosophie von den Wesensformen und den Grundgesetzen des Seyns zu geben sich mühet, wollen sich deßhalb nicht in ein harmonisches Weltbild abrunden, weil die Disharmonie des Uebels, dem Zwange jeder, auch der allgemeinsten und weitesten Regel spottend, sich als Instanz gegen reine Gesetzmäßigkeit des Seyns und Geschehens behauptet. Jene Vorstellungen, welche das Uebel einem allgemeinen Weltbegriff eingefügt, dasselbe als „nothwendig", wenn nicht gerad als selbständige Seynsform im Sinne des Dualismus, so doch als unerläßliche Durchgangsform des Seyenden erfaßt zu haben glauben, stellen sich nachträglich immer als Täuschungen heraus. Es ist in jenen Begriffen stets das Wichtigste nicht enthalten, nämlich eine letzte und zwingende Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Woher des Uebels. Dasselbe geht auch in den hegel'schen Systemen als ein unheimlicher Schatten, als ein wesenloser Geist um, die Zirkel zu stören, in welchen der nach Maß und Gewicht formulirende Denkgeist die Momente des Seyns bis auf die kleinsten verfolgbaren Einzelheiten hinaus einträgt, um ein nach außen

Digitized by Google

geſchloſſenes und innen gegliedertes Gedankenabbild des Kosmos zu gewinnen. Und doch wäre es die Aufgabe der Richtungen, welche absolutes Wiſſen verſprechen, nachzuweiſen, wie aus den willkürlichen Oscillationen der kleinſten Seynselemente die geſetzmäßigen Bewegungsformen des Seyenden herauswachſen, und es iſt namentlich von dieſen Richtungen darzulegen, wie die Willkürlichkeit jener Oscillationen ſelber zu ſpielen begonnen. Iſt der Maßſtab gefunden, welcher die Regelloſigkeit der verdrießlich durcheinander klingenden Menge in die Ebenmäßigkeit einer rhythmiſch ſich regenden Reihe zwingt, und iſt dieſer Maßſtab zugleich als der Grund aufgedeckt, in welchem die unharmoniſche Menge der Weſen am Beginne ruhet: dann mag das Uebel vorläufig als die Nachwirkung von den willkürlichen Anfangsſchwankungen des Seyns, als die Durchgangsform zu geſetzmäßigem Gleichgewichte bezeichnet werden. Freilich iſt die Nothwendigkeit gerade der gegebenen Entwicklungsform, welche nebenher zahlloſe Bildungen verhindert und zahlloſe Keime vernichtet, damit noch immer nicht eingeſehen. Dieſe Nothwendigkeit mit Hegel und den Seinen an die „abſolute Idee" bannen, heißt ein Wort ſtatt eines Begriffes ſetzen, Glauben verlangen, wo Wiſſen verſprochen worden. Zwar kann man auf dieſem Standpunkt eine anſchauliche Beſchreibung des Uebels geben, wie es mit dramatiſcher Nothwendigkeit die Knoten zu ſchlingen hat in der Tragik des Seyns und ſeiner Geſchichte. Allein hiebei kann ſich das philoſophiſche Denken mit nichten beruhigen, und wenn es die Täuſchung aufgedeckt hat, welche, bewußt oder unbewußt, eine deſkriptive Schilderung mit genetiſcher Erklärung verwechſelt, dann verfliegen die „abſoluten" Begriffe des Uebels wie Seifenblaſen. Zu ſagen vollends (wie E. v. Hartmann thut): der willkürliche, üble Anfang müſſe als das nicht weiter analyſirbare Prius der in Raum und Zeit geordneten Seynsentwicklung angeſetzt werden, das iſt widriges und werthloſes Gerede. Durch ſolche Verſchiebung der Fragen auf die lange Bank iſt nicht einmal die Denkmöglichkeit, geſchweige denn die Denknothwendigkeit einer Löſung ins Licht geſtellt.

Digitized by Google

Die Lücke in oder der dunkle Schatten über der theoretischen Welterklärung, das gebieterische „πόθεν τὸ κακόν“ muß zu immer erneuten Lösungsversuchen auffordern.

Mehr noch als die Thatsache des Uebels in der Welt des Seyenden ist jene des Bösen in der Welt des Seynsollenden ein Sporn des philosophischen Nachdenkens. Das Mißverhältniß zwischen Arbeit und Erfolg, die Erfahrung des Uebels an sich selber, legt dem Menschen zunächst die Frage vor, ob der Grund des Mißlingens außer dem Handelnden zu suchen oder ob das Handeln selber ein übles, unrechtes, böses sey. Mag von allen metaphysischen Voraussetzungen, von welchen thatsächlich kein Mensch frei ist, abgesehen werden, die Untersuchung bleibt unabweislich: wie sollen wir handeln, auf daß Absicht und Erfolg zusammenstimmen? wie ist das Handeln einzurichten, auf daß es entweder an den mißlichen Umständen vorbeikommt oder seine eigene schlimme Verfassung bessert? Mag weiterhin von den Schätzungswerthen der Erfahrung in den Empfindungen abgesehen werden, die üblen Wahrnehmungen und die bösen Fehlgriffe lassen, selbst wenn deren Nichtempfinden eine mögliche Sache wäre, das Problem immer wieder auftaucheu: wie ordnen wir unser Leben, damit es den Störungen gegenüber sich erhalte? Und sogar, wenn die Selbsterhaltung nicht Daseynszweck, wenn der Standpunkt stoischer Abstraktion, welche das Leben wie ein seinem Träger fremdes Naturschauspiel zu betrachten vorschreibt, schicksalverhängte Pflicht wäre: der bemerkbare Unterschied zwischen der Lebensführung des „Weisen“ und jener des Nichtwissenden, die Frage nach den natürlichen Bedingungen für die Harmonie von Absicht und Erfolg, das „naturae convenienter vivere“ bliebe auch für das müßige und ziellose Wissenwollen immerhin ein Denkproblem. In That und Wahrheit aber hat des Lebens harte Wirklichkeit die über- und unphilosophischen Ansichten bald weggefegt und allem fühllosen Abstrahiren gegenüber die Grundfrage der praktischen Philosophie: wie soll der Mensch handeln zu seinem eigenen Wohl? in ihrem ungeschmälerten Rechte bestätigt — unter dem Zwange des Uebels und des Bösen.

Digitized by Google

Ein Punkt ist hier noch besonders hervorzuheben. Nicht bloß das Bedürfniß des Handelns, kaum minder ist es das Bedürfniß des rein spekulativen Wissens, welches zur Untersuchung der ethischen Probleme, zur Aufsuchung der ethischen Principien reizt. Nicht erst in neuerer Zeit, sondern überhaupt hoffet der menschliche Geist von der Lösung der Moralfragen, daß ihr Licht auf die Schwierigkeiten der theoretischen Philosophie zurückstrahle und vor allem in die Nacht des Uebels hineinleuchte. Die reine Vernunft verspricht sich zu gerne, daß die Ergebnisse der Untersuchung über die praktische Vernunft zu Fingerzeigen würden, wie die früher fallen gelassenen Fäden wieder anzuknüpfen und das metaphysische Gewebe zu vollenden seyn möchte. Dieses Vertrauen auf einen ethischen Abschluß der philosophischen Weltanschauung ist nicht ein „kant'sches Vorurtheil", sondern psychologisch vollkommen berechtigt, wenn nur nicht die Postulate der praktischen Vernunft als bloße Surrogate der Theorie dargereicht werden. Es liegt ja ganz im Sinne der strengsten, der mathematischen Beweisführung, von der Argumentation für einen beliebigen Theil zum Ganzen fortzuschreiten und die Möglichkeit dessen, was vom Theile wirklich gilt, vom Ganzen auszusagen, also von der Wahrscheinlichkeit aus der Wahrheit stetig näher zu rücken. Gegen das Bestreben, aus einer wirklichen Erkenntniß des menschlichen Seynsollens, des durch das Handeln zu verwirklichenden Seynszweckes, einen Schluß zu ziehen, wodurch der Sinn und von hier aus das Wesen und von hier aus der Grund des Seyenden überhaupt näher bestimmt werden will, kann eine stichhaltige Einrede nicht erhoben werden. So unwissenschaftlich das Verfahren jener ist, welche durch seichtes Moralisiren über die Schwierigkeiten der Metaphysik hinwegtäuschen wollen, so unwissenschaftlich ist das andere Gebahren, welches Metaphysik und Ethik hermetisch gegen einander abzusperren gebietet.

Sonach ist von den beiden Haupttheilen des menschlichen Wissens, von der theoretischen und praktischen Philosophie, zu

Digitized by Google

sagen, daß die Spekulation über das Uebel die treibende Frage der Erkenntniß ist.

2. Einen nicht neuen, aber in der neuesten Zeit sehr energischen Versuch, das Uebel und das Böse zu begreifen aus seinem letzten Grunde, nach diesem Begriffe das menschliche Handeln zu bestimmen und unter Zugrundelegung des „autonomen" Handelns das „absolute" Wissen herzustellen, hat der moderne Pessimismus gemacht. Eduard Hartmann will zwar eine Unterscheidung angebracht wissen zwischen seiner Metaphysik und dem Pessimismus, indem er betont, daß die Mangelhaftigkeit der ersteren die thatsächliche Richtigkeit des letzteren nicht beeinträchtigen könne. Wir müssen aber ein hierin verstecktes Zugeständniß, daß die Metaphysik nicht absolut werden könne, unaufrichtig und unphilosophisch nennen. Denn in Wahrheit konstruirt Hartmann seine Metaphysik mit pessimistischen Hilfslinien und inducirt er seinen Pessimismus unter den metaphysischen Voraussetzungen des konkreten Monismus. Der eine will von ihm durch den anderen gestützt werden, und es ist ein unaufrichtiges Spiel, wenn Hartmann glaubt, unter steter Berufung auf die Empirie, der Welt vorspiegeln zu können, das „Unbewußte" sey seinem Vater minder theuer als das „Elend des Daseyns". Hartmann mag sich solchen Anschein geben; insgeheim lebt er doch der Hoffnung, daß die „Negativität der Lustbilance" in der Welt wie von selber zu seiner Auffassung des absoluten Weltgrundes führen werde. Und wer möchte sich auch sonderlich gegen die Annahme sträuben, daß, wenn das Nichtseyn der Welt das vernünftigere Theil wäre, das Seyn derselben in der blinden Thätigkeit eines unvernünftigen Wollens gründen müsse? Hiemit ist das Unwissenschaftliche an Hartmann's Konzession angedeutet, welche die monistische Metaphysik an ihren Ort gestellt seyn läßt, gewissermaßen um desto nachdrucksamer die pessimistische Ethik vertreten zu können. Oder wie sollte ein philosophisch zusammenhängendes Denken Aussagen über Werth oder Unwerth des Lebens, des phänomenalen Seyns, machen können ohne Rücksichtnahme auf das transcendente und absolute Seyn? Ist Hartmann's

Digitized by Google

Metaphyſik unhaltbar, dann iſt die Ethik des Peſſimismus verloren, und es bleibt nur die nicht ſchwierige Aufgabe, zu zeigen, durch welche unlogiſche und unpſychologiſche Mittel die empiriſche Selbſttäuſchung des Peſſimismus möglich ward.

Wie es mit der Philoſophie des Unbewußten in dem principiellſten Punkte nicht richtig, wie Hartmann's Denken der Principien ein verworrenes iſt, leuchtet auch daraus hervor, daß der richtige Gedanke von der unauflöslichen Zuſammengehörigkeit der Ethik und Metaphyſik ſonſt ſcharf durch ihn ſelber betont wird. Woher kommt es, daß ein Mann faſt in Einem Athem Richtiges und Unrichtiges zugleich ausſprechen kann? Wir glauben, von der darwiniſtiſchen Gedankenbiegſamkeit, welche, unbekümmert um die formalen Erforderniſſe einer logiſchen Gedankenentwicklung, um jeden Preis, gelegentlich alſo auch mit Preisgebung weſentlichſter Stücke, ihren verlorenen Poſten zu halten beſtrebt iſt. Zu welch' hohlem Dogmatiſiren es in ſolch' deſperater Lage kommen muß, dafür gab Hartmann in jüngſter Zeit einen glänzenden Beweis. Die „Philoſophiſchen Monatshefte" (1883, I. II.) enthalten eine ſeichte Skizze „Zur Peſſimismusfrage", woſelbſt der Meiſter des peſſimiſtiſchen Denkens die Möglichkeit der „eudämonologiſchen Bilance", der Entſcheidung über das Vorwiegen (des Luſt- oder) des Unluſtquantums in der Welt, darthun will wie folgt. Um jene Möglichkeit einzuſehen, führt Hartmann aus, ſey nur erforderlich: erſtens die Einſtellung der Gefühle in die Bilance nach ihrem wirklichen, nicht willkürlichen Größenwerth, ſodann die Annahme von Luſt und Unluſt als gleichartiger Größen mit entgegengeſetzten Vorzeichen, endlich die Annahme, daß die mathematiſche Größe einer Empfindung lediglich von deren Intenſität und Dauer, keineswegs aber von der Qualität abhängig ſey. Um dieſes dreigliederige Dogma deſto annehmlicher zu machen, wird der nicht unrichtige Satz angehängt, „jeder Kalkül ohne Ausnahme hat es nicht mit den realen Dingen, ſondern nur mit den Vorſtellungen von denſelben zu thun" (a. a. O. 76). Damit iſt aber jeder Kalkül ohne Ausnahme

Digitized by Google

auf einen bloß hypothetischen Werth herabgedrückt und gesagt: das mathematische Beweisverfahren hat nur formale Geltung und hätte bloß dann eine apodiktische Richtigkeit in materialen Dingen zu beanspruchen, wenn die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den realen Dingen unwidersprechlich aufgezeigt wäre. So aber kann die Vorstellungsreihe leichtlich in paraboliſcher oder hyperboliſcher Linie ſich von der Ordnung der Dinge ins Unendliche entfernen und die Wahrſcheinlichkeit des richtigen Erkennens zuletzt gleich Null werden. Die Verweiſung auf die Fehlerquellen, welche nach Hartmann die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit nicht weſentlich beeinträchtigen können, iſt werthloſes Gerede. Durch dieſen Umſtand wird ja gerade die Grenze des mathematiſchen, des formalen Wiſſens ins Licht geſetzt, und werden mithin direkte Schlüſſe von hier aus auf die materialen, philoſophiſchen Gegenſtände verboten. Oder wär' es nicht die unwiſſenſchaftlichſte Willkür, aus dem bis zur höchſtmöglichen Wahrſcheinlichkeit berechneten Verhältniß der Kreisperipherie zum Radius Beſtimmungen ableiten zu wollen über irgend eine qualitativ ausgezeichnete Kreisfigur, z. B. äſthetiſche Ausſagen über ein Kreisbild mit rother Peripherie und blauem Radienbündel? Etwas Aehnliches iſt die Abſicht Hartmann's, mittelſt des mathematiſchen Kalküls eine Brücke zu ſchlagen zum inhaltlich Beſtimmten. Solch' Beginnen hätte nur Sinn auf dem Boden des darwiniſtiſchen Senſualismus, welcher — aber um den Preis einer Beweiserſchleichung — die Einheit von Vorſtellung und realem Ding, oder ſehen wir genau, die Einſtrömigkeit von idealem Vorſtellungs- und realem Werdefluß vorausſetzt.

Eine unbewußte Folge dieſes unkritiſchen Dogmas iſt Hartmann's Forderung, man ſolle Luſt und Unluſt als „gleichartige" Größen je mit poſitivem und negativem Vorzeichen betrachten. Alſo wäre die Skala der Gefühle nicht zu vergleichen mit der unendlichen, qualitativ gegliederten Mannigfaltigkeit, welche durch die Leiter der Töne und durch das Spektrum der Farben und durch die Welt der Gerüche und überhaupt durch den Reich-

Digitized by Google

thum des Lebendigen dargeſtellt wird? Die Regungen ſämmtlicher Gefühle ſollen ſich in identiſcher Richtung zu einander verhalten wie Weiß und Schwarz, Ja und Nein, Plus und Minus. Ein ſolcher Abſtraktionismus iſt unpſychologiſch und unwahr. Luſt und Leid mit der unendlichen Vielheit ihrer Verzweigungen verhalten ſich nicht wie a und —a, ſondern wie a und b oder beſſer noch wie +a und —b, wobei aber auch unter —b eine durchaus poſitive, nur zu +a entgegengeſetzt gelegene Größe gemeint iſt. Ueberhaupt, wollen wir völlig genau ſeyn, ſind die Empfindungskoefficienten „Luſt" und „Unluſt" für ſich gar keine faßbaren Größen, ſondern ſie ſind die Mittel, wirkliche Zuſtände der Seele dieſer zum Bewußtſeyn zu bringen zum Zwecke der Regelung ihres praktiſchen Verhaltens. Wir möchten Luſt und Unluſt vergleichen den ſcholaſtiſchen „Begriffen", welche nicht media quae, ſondern media sub quibus des ſeeliſchen Bewußtſeyns heißen. Nicht Luſt und Leid, ſondern die durch ganz andere Momente (theoretiſche, ethiſche ꝛc.) mitbedingten und durch die Empfindung kundgegebenen Determinationen des Ich ſind als die realen Größen in Rechnung zu bringen, wenn eine „eudämonologiſche Bilance" verſucht werden will.

Noch viel unwahrer als die behauptete kahle Gleichartigkeit von Luſt und Unluſt, näherhin von der durch dieſe Abſtraktionsetiquetten gezeichneten Empfindungswelt, iſt die andere Behauptung Hartmann's, der Größenwerth einer Empfindung ſey lediglich von deren Empfindbarkeit und Dauer, Intenſität und Extenſität abhängig. Das wäre dann nicht einmal richtig, wenn die Meinung von der Gleichartigkeit der Gefühle zuträfe. Denn zu der Gleichartigkeit müßte nun auch noch die beliebige Vertauſchbarkeit der einzelnen Poſten in der Summe n aller möglichen Empfindungen hinzukommen. Es müßten die Gefühle des Ekels und der Furcht z. B. beliebig mit einander vertauſcht werden können als indifferente (negative) Einheiten derſelben Summe. Oder wenn Hartmann ſich dieſe Gefühle als die einer höheren Summe einzuordnenden Poſten einbildet, Furcht etwa

Digitized by Google

als das Dreifache vom Ekel (—9 und —3), dann müßte eine beliebige Zerlegbarkeit der Posten angenommen werden; drei Theile Ekel müßten als ein Theil Furcht reagiren, unter Voraussetzung der gleichen Dauer und der gleichen Intensität der psychischen Einheiten. Zu welchen Sinnlosigkeiten das Spiel des angedeuteten Schablonirens führt, liegt am Tage. Wir können den Versuch, bloß quantitative, graduelle Unterschiede auf der Empfindungsskala anzubringen, abgesehen von seiner pessimistisch-dogmatischen Tendenz, nur einigermaßen begreiflich finden im Lichte der Gefühlsassociation, wornach zum hochgradigen Gefühle des Ekels z. B. sich das der Bangigkeit und Furcht hinzugesellen kann. Daß aber schon im Bereiche der sinnlichen Gefühle ein qualitativer Unterschied angedeutet ist, kann nicht bezweifelt werden; unwidersprechlich tritt ein solcher in der Welt der höheren, der ästhetischen, sittlichen, religiösen Gefühle hervor. Oder wer möchte im Ernst es leugnen, daß schon die Qualitäten dieser höheren Gefühle, abzusehen von deren Dauer und Intensität, ganz andere Werthe im unmittelbaren und im reflexiven Bewußtseyn repräsentiren, als die sinnlichen Empfindungen thun? Allerdings wer genau *dasselbe* Behagen empfinden *will*, wenn er vor einem leckeren Gerichte sitzt und wenn er an der Lösung einer mathematischen Aufgabe mit Glück arbeitet, wenn hier nur ein Mehr oder Minder *desselben* Größenwerthes über die Schwelle des Bewußtseyns tritt, dem können qualitative Verschiedenheiten der Lustgefühle unter sich, der Unlustgefühle unter sich und beider im Wechselverhältniß nicht andemonstrirt werden. Mathematische Beweisbarkeit und „Bilancen" gibt es überhaupt nicht in der Welt der Empfindungen. Man muß es als blasirte Anmaßung zurückweisen, wenn die eudämonologische Bilance einer nicht normalen psychologischen Beobachtung als die alleinige und allgemeine der Menschheit, ja dem Universum aufgezwungen werden will.

Die Besprechung der eudämonologischen Bilance wollte beispielsweise auf die verkehrten Mittel hinweisen, deren sich Hartmann zur Erbringung des „empirischen" Argumentes für

Digitized by Google

den Peſſimismus bedient. Der mathematiſche Kalkül in ſolcher Anwendung geht von unpſychologiſchen Annahmen aus und führt zu pſychologiſchen Ungeheuerlichkeiten. Der Werth der reinen Mathematik für die philoſophiſche Unterſuchung überhaupt iſt hinlänglich gewürdigt, wenn man ſagt: es darf niemals etwas in der Philoſophie vorkommen, was bewieſenen Sätzen der Mathematik widerſtreitet; denn die philoſophiſche Wahrheit muß logiſch richtig ſeyn. Aber es gibt einen unendlichen Reichthum in der Philoſophie (Pſychologie, Aeſthetik, Ethik, Metaphyſik), an welchen die mathematiſchen Hilfsmittel der formalen „Schulweisheit" gar nicht hinanreichen, ſowenig als Leitern an die Sonne.

3. Die Beweisführung für den Peſſimismus, wie ſie bei Hartmann vorliegt, erſcheint in ihrer wiſſenſchaftlichen Haltloſigkeit, wenn die formalen Beweismittel geprüft werden. Bis zu den principiellen Erkenntnißmitteln indeß ſteigt dieſe Philoſophie ſeltener herab. So viel in ihr von Logik geredet wird, ſo ſehr hat dieſe Denkrichtung eine unbewußte Scheu vor der grauen Theorie. Lieber greift ſie ins volle Menſchenleben, um durch die argumenta ad hominem die Einſprüche der Gegner zu erdrücken. Die drei Hauptſeiten des Lebens, die Gebiete des natürlichen, des moraliſchen und des religiöſen Bewußtſeyns, bieten drei „unabhängige" Glieder des Induktionsbeweiſes für den Peſſimismus. Das pſychologiſche Argument, welches den Ueberſchuß des Unluſtquantums im Daſeyn aus den Geſetzen des Willens, und das metaphyſiſche, welches ihn aus dem Begriffe des Abſoluten deducirt, beide haben zuſammen nur eine „verſtärkende Motivationskraft" für die empiriſch in ihrem Beſtand geſicherte Theorie. So Hartmann im Eingang des oben erwähnten Aufſatzes. Den moraliſchen Beweis, welchen wir hier vorführen, will Hartmann in ſeinen Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, in der „Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeyns" gegeben haben. Er ſagt, und damit redet er nicht die Wahrheit, in jenem Buche ſeyen die ſämmtlichen Erſcheinungsformen des ſittlichen Bewußtſeyns, genau wie ſie im Laufe der

Digitized by Google

Geschichte aufgetreten, porträtirt, und auch der in philosophischen Dingen sonst ungeübte Blick werde von selber die Unzulänglichkeit jeder Einzelform und aller zusammen gewahren. Nun wird, vertraut Hartmann, selbst der Laie sich der Einsicht nicht verschließen können, daß nur jene Ethik die richtige sey, welche ihre sämmtlichen Vorstufen in deren Unvollkommenheiten verneint, das Brauchbare aber aus ihnen in sich aufnimmt und das Ganze unter einem überragenden Gesichtspunkte zum Abschluß bringt. Das ist die Ethik des Pessimismus. Derselbe ist mithin, nachdem alle anderen Weltanschauungen keine echte Sittlichkeit erzeugt haben, als ethisches Postulat bewiesen. Eine seiner empirischen Grundlagen bildet die Grundlosigkeit aller bisherigen Moralsysteme.

Die Hauptgedanken, in welchen Hartmann sein Thema abhandelt, lassen sich aus seiner oft über Gebühr breiten Darstellung knapp zusammendrängen. Vorauszuschicken ist, daß positiv ethische Grundlagen des Pessimismus nicht angeführt werden können, weil eine positive sittliche Bethätigung erst auf dem Boden der pessimistischen Weltanschauung möglich seyn soll. Der moralisch-empirische Beweis der neuen Ethik erwächst also nicht aus der Darlegung und Zusammenordnung neuer, sondern aus der Kritik der alten Principien. So wird die kritische Würdigung der Erscheinungsformen des sittlichen Bewußtseyns zur ethischen Principienlehre.

In großen Zügen lassen sich die Perioden der Sittlichkeit dahin angeben, daß das klassische Alterthum das Phänomen des egoistischen, das christliche Zeitalter jenes des heteronomen Sittlichkeitsbewußtseyns darstellt, und daß gegenwärtig eine neue Kulturperiode inaugurirt wird. Ihre Signatur läßt sich nicht mit Einem Wort angeben; doch wird sie die Periode des autonomen sittlichen Bewußtseyns auf metaphysischer Basis werden. Das metaphysische Moralprincip wird die Synthese seyn aus Brahmanismus und Buddhismus einer- und aus dem Christianismus andererseits (Phänomenologie S. 782. 792). Darnach zerfällt das gesammte sittliche Bewußtseyn der Mensch-

Digitized by Google

heit in ein falſch- und in ein echtmoraliſches. Dies iſt jedoch nicht ſo zu verſtehen, als ob die beiden Formen rein geſchieden neben oder nach einander aufgetreten wären; vielmehr haben die Triebfedern der echten Sittlichkeit, der Autonomie, überall unbewußt durchgewirkt, bis ſie in der jüngſten Fülle der Zeit ſich ſammt den echtſittlichen Zielen und Zwecken dem Bewußtſeyn vollkommen enthüllt haben.

Der unſittlichſte Grundſatz der „Pſeudomoral" iſt der des Egoismus, mag das Ziel ſeines Verlangens nach ausſchließlichem und rückſichtsloſem Wohlſeyn des Individuums nun in das Diesſeits oder in die Welt nach dem Tode verlegt werden, mag der Inhalt dieſes Zieles als poſitive Glückſeligkeit oder negativ als reine Leidloſigkeit verſtanden werden. Daß der ſinnliche Eudämonismus, ſowohl das rohe Luſtprincip der Hedoniker als auch das raffinirt rechnende der Epikuräer, gegen fundamentale ſittliche Forderungen verſtoße, deren Inbegriff die ſittliche Idee des Opfers ausmacht, wird zugeſtanden. Aber auch der ethiſche Intellektualismus Spinoza's: „Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten, aus dem Grunde, daß man ſeinen Nutzen ſucht ... und nur das iſt für den praktiſch Vernünftigen nützlich, was zum Erkennen führt" (Ethik IV, 24. 26) — iſt in ſeiner egoiſtiſchen Iſolirtheit pſeudomoraliſch. Nicht weſentlich höher zu ſtellen iſt der transcendente Eudämonismus, welcher, wie in den alten Mythen von Todtengerichten, vom Elyſium, vom muhammedaniſchen Paradies und vom chriſtlichen Himmel, dem Individuum poſitives Luſtleben verheißt; denn das ſinnliche Moment, welches hier für das Diesſeits theilweiſe zurückgedrängt wird, tritt für die Ewigkeit um ſo ſtärker hervor. Nur einigen propädeutiſchen Werth muß man dem Egoismus zuerkennen, ſofern er durch Anbahnung und Einführung der berechnenden „Klugheitsmoral" dem blinden und wilden Ausbruche der Leidenſchaften wehrt, alſo über ſeine eigene natürliche Indifferenz in ethiſcher Richtung hinausweiſt. Rein unzulänglich aber ſind die auf bloßen Egoismus gebauten

Digitized by Google

Systeme insofern, als sie die Bildung einer sittlichen Gemeinschaft unmöglich machen. Beim positiv eudämonistischen Egoismus müßte die Gemeinschaft durch gegenseitigen Vertilgungskampf der Individuen vernichtet werden; der negativ eudämonistische Egoismus, welcher hienieden reine Freiheit von Leid (Cyniker, Stoiker), und drüben leidloses Erlöschen für das einzelne Subjekt verlangt (Buddhismus, Schopenhauer), würde über das Ganze tödtliche Erschlaffung bringen. Zudem ist das Handeln aus Egoismus nicht bloß unsittlich, sondern zwecklos, weil nothwendig resultatlos: das Glück läßt sich vom Einzelnen nicht erjagen und nicht erschleichen, und wenn auch, so müßte das Wollen in Kraft seines Bewegungsgesetzes nach Weiterem verlangen, wäre also „Unlust" das Ende. An die Stelle der egoistischen Forderungen ist sonach das Princip der Selbstverleugnung zu setzen, und erst nachdem die ethische Unzulänglichkeit des subjektiv-vereinzelten Glückseligkeitsstrebens aus dessen Zwecklosigkeit eingesehen ist, kann von sittlichem Thun im eigentlich positiven Sinne die Rede seyn.

Ein kaum minder schlimmer Grundsatz als der egoistische ist jener der Heteronomie. Die „heteronome Pseudomoral" erstrebt Sittlichkeit, indem sie das Handeln zum Befolgen des Willens einer dem Handelnden gegenübergestellten Auktorität macht: sittlich ist, was dem Gesetz des „anderen", auktoritativen Willens entspricht. Geltend macht sich, weil und nachdem der Individual-Eudämonismus rath- und resultatlos, die Auktorität der Familie, des staatlichen Gesetzes, der herkömmlichen Sitte, der religiösen Gemeinschaft, der Gottheit. Die Zwecklosigkeit aller dieser Formen erhellet aber daraus, daß Sittlichwerden durch Befolgung eines fremden Willens ebenso unmöglich ist wie Fettwerden durch fremdes Essen. Die Widersittlichkeit der Heteronomie tritt am meisten zu Tag in der kulturgefährlichen Erstarrung des Konservatismus. Hat der Zwang des „fremden Gesetzes" aber seine ethische Mission erfüllt — denn eine solche kam und kommt zeitweilig jeder Form von Auktorität zu —; hat er die Erziehung des Einzelnen, der Einzelgruppen, der

Digitized by Google

Menſchheit von dort weiter geführt, wo die Klugheitsmoral des Egoismus abgebrochen; ſind die Geſetze als der objektive Ausdruck der inneren ethiſchen Geſetzmäßigkeit in der Menſchenbruſt erkannt — und eine ſolche Ausprägung der inneren Geſetzmäßigkeit des Menſchenweſens und des menſchlichen Handelns vollzieht ſich unbewußt, wie ein Kryſtalliſationsproceß, trotz aller Hinderniſſe und zahlloſer Fehlverſuche —: dann hat die Eigengeſetzmäßigkeit ſelber, die ethiſche Autonomie, in ihr alleiniges Recht einzutreten. Das Erträgniß aus der Kritik der Pſeudomoral iſt ſonach die Einſicht, daß Sittlichkeit nur möglich iſt als „die poſitive Unterordnung des Eigenwillens zum Dienſt eines ſittlichen Willens". Die echte Moral hat nun die Aufgabe, dieſen ſittlichen Willen aufzuweiſen als die „Selbſtbeſtimmung des Willens nach den eigenen inneren Geſetzen in der dunklen Werkſtatt der Seele" (Phänomenologie S. 102. 92). Auch dieſe Aufgabe kann, wie die bisherige Kritik des pſeudomoraliſchen Bewußtſeyns, nur in einer Stufenfolge von Unterſuchungen gelöſt werden; und jedesmal hat wieder die Kritik einzugreifen, ſobald eine Einzelſtufe des echtſittlichen Bewußtſeyns als die alleinige ſich ausſchließlich geltend machen, alſo durch Ueberſpannung unſittlich werden will.

„Gibt es im menſchlichen Bewußtſeyn eine unmittelbare und unwillkürliche Werthbeſtimmung über menſchliche Handlungen und Geſinnungen, welche weder das egoiſtiſche Intereſſe noch die bloße Konformität mit äußeren auktoritativen Geboten zum Maßſtabe haben, oder fehlt es an einem ſolchen unmittelbaren ethiſchen Werthmeſſer?" Die Frage nach dem Ethos im Menſchen (Phänom. S. 105) iſt maßgebend für die ganze weitere Unterſuchung. Wird ſie bejaht — und man kann nicht anders, wenn man die geſammte Geſchichte des bisher ſo geheißenen ſittlichen Bewußtſeyns als Phänomen eines Realen auffaſſen will —, ſo ſtellen ſich die Offenbarungen des Ethos im einzelnen Subjekt als die Triebfedern der ſubjektiven Sittlichkeit, ſeine Offenbarungen in der Geſammtheit als die Ziele der Sittlichkeit, und dieſelben Offenbarungen, gefaßt als die Aktionen

Digitized by Google

des absoluten Wesensgrundes und Wesensinhaltes im Daseyenden, als der Urgrund der Sittlichkeit dar. Die Regungen und Strebungen des Ethos im einzelnen Menschen werden im Bewußtseyn aufgefaßt als Reflexe des Gefühles und der Vernunft. Sonach ist zu unterscheiden die ästhetische oder die Geschmacksmoral, die Gefühlsmoral im engeren Sinn und die Vernunftmoral.

Der Geschmack ist jene Fähigkeit der Seele, unmittelbar und unwillkürlich Urtheile über Wahrgenommenes abzugeben. Um reine Geschmacksurtheile über sittliche Dinge fällen zu können, sind die ethischen Thatsachen an einem Dritten in ihrer empirischen Reinheit zu konstatiren: die Reaktion des auf dieselben angewandten Geschmackes ist dann, formulirt, das ethische Urtheil. Die Selbstbeobachtung ist hier nicht dienlich, da die Selbstliebe unsere Geschmacksurtheile nur zu leicht und mit einer gewissen Unwillkürlichkeit fälscht.*) Die erste Aeußerungsform und das Gebot des sittlichen Geschmackes ist die Einhaltung der rechten Mitte und des rechten Maßes. Alle Maßlosigkeit in Gesinnung und Handeln erscheint unsittlich. Wie unzulänglich aber das Geschmacksprincip für sich allein ist, lehrt uns China, wo das ganze Leben in manierirtes Ceremoniell veräußerlicht und die Höflichkeit zur Kardinaltugend erhoben ist, wo die Gesellschaft in ihrer geist- und charakterlosen Nivellirung einem „lackirten Theebrett" ähnlich geworden. Das Beispiel der Philistermoral im ebenmäßigen mittleren Durchschnitt soll als Beleg stehen für die Verirrung eines echtsittlichen Principes in die Ausschließlichkeit; de ceteris idem mutatis mutandis. Eine erste Ergänzung des sittlichen Geschmackes ist das Moralprincip

*) Da wir auf diesen Punkt nicht mehr zurückkommen, sey die selbstverständliche Bemerkung gestattet, daß hier die ganze Verkehrtheit der Abstraktionsmethode Hartmann's zu Tage tritt. Alle psychologische Beobachtung **muß** vom Ich ausgehen trotz aller Schwierigkeiten. Und zumal die abschließenden Beurtheilungen über die sittlichen Handlungen dritter Personen sind meist unmöglich, weil wir die ethische Seele derselben, das Walten der Gesinnung, nicht unmittelbar wahrnehmen können. Hartmann's Methode aber **muß** zum unsittlichen Aburtheilen über den Nebenmenschen führen.

Digitized by Google

der Harmonie, welches das tugendhafte Handeln gebietet und verſtehen lehrt als das Handeln im Gleichgewicht der Geiſteskräfte ſowohl von Seiten des Individuums als der menſchlichen Gattung. Zu bemerken aber iſt ein Dreifaches: daß das Weſen der inneren Harmonie der Seele undefinirbar iſt, daß die Disharmonie im Einzelnen eine conditio sine qua non für die Entſtehung und Erhöhung der Harmonie im Ganzen bildet, daß das unbewußte Verſtändniß der Univerſalharmonie, welches dem Bewußtſeyn die Schönheit aufblitzen läßt, die alldurchdringende „unbewußte Weltvernunft" offenbart. Der Trieb, das harmoniſche Gleichgewicht aus allen Störungen herauszuarbeiten, iſt das Princip der Vervollkommnung, und hier mag ſofort deren Ziel genannt werden: die Auslöſchung der Möglichkeit ethiſcher Arbeit und ethiſcher Aufgaben (Phänom. S. 134). In dieſer Negation liegt ein direkter Hinweis auf den Peſſimismus und ſeine moniſtiſche Metaphyſik.

Schaffen an ethiſcher Vervollkommnung ſetzt ein ethiſches Ideal voraus, von welchem die Triebkraft hergeliehen wird. Das Ideal iſt „verklärtes, von den Schlacken der Zufälligkeit gereinigtes Vorbild der Wirklichkeit; es iſt ein Produkt des Geiſtes, aber freilich nicht ein willkürliches, ſondern ein nothwendiges Produkt desſelben; es iſt nicht Wahrheit, welche bloß gedankliches Abbild der Wirklichkeit iſt, aber mehr als Wahrheit, weil es beſſer als die Wirklichkeit iſt; es iſt aber auch nicht Chimäre, denn es wird ja täglich verwirklicht, es wird nur nicht als Ideal verwirklicht, weil es bei der Verwirklichung von tauſend Hinderniſſen geſtoßen und mit dem Schmutze der Realität beſpritzt wird" (Phänom. S. 146 f.). Ein beſtändiges Handeln nach dem Sonnenbilde des Ideals wäre die Realiſirung des Moralprincipes künſtleriſcher Lebensgeſtaltung. In dieſem Gebiete aber kommt ſo recht die Unzulänglichkeit der bloßen Geſchmacksmoral zur Erſcheinung: ſie erweiſt ſich als eine lediglich ſubjektive, bei welcher von einer nothwendigen Allgemeingiltigkeit des Sittlichen nicht die Rede ſeyn kann. Sofern jedoch dem ſittlichen Takte die unbewußte Vernünftigkeit

Digitized by Google

zu Grunde liegt, weist die ästhetische auf die rationale Sittenlehre hinüber. Vorerst sind aber noch die unbewußten Vermittlungen zu untersuchen, welche die „unmittelbaren" Werthurtheile des sittlichen Geschmackes bedingen. Dies sind die sittlichen Empfindungen. „Das Gefühl ist die letzte dem Bewußtseyn direkt erreichbare Tiefe der Seele; soll die Sittlichkeit auf dem tiefsten psychischen Grunde ruhen, so muß das Gefühl als ihre Quelle nachgewiesen werden." *)

Die Principien der Gefühlsmoral im engeren Sinne, welche sowohl unter sich als an den ästhetischen Triebfedern des Handelns eine wechselseitige Selbstkorrektur üben, sind: das Selbstgefühl, welches, die unvermittelte Anticipation der „unbewußten Vernunft", in seiner höchsten Steigerung zum sittlichen Enthusiasmus wird, in seiner Beschränkung auf das Selbst als sittlicher Stolz und Ehrgefühl sich kundgibt; das Nachgefühl, welches aber nur als instinktive Depression oder Erhebung des Selbstgefühles verstanden werden darf, im Gegensatze zum Angelpunkt der theologischen Ethik, zu der durchaus „unsittlichen", nutz- und sinnlosen, egoistischen, gefährlichen Reue; das Gegenseitigkeitsgefühl, der Vergeltungstrieb als sittlicher Unwille, Nothwehr, Haß und Rache, wobei aber die Dankbarkeit, trotz einigen sittlichen Werthes, auszuscheiden, und überhaupt der Vergeltungstrieb zur unegoistischen Vergebungsfreude zu veredeln ist; Trieb und Gefühl der Geselligkeit, worin schon das Stichwort der wahren objektiven, der „socialen" Ethik enthalten ist; das Mitgefühl, welches als Mitfreude und Mitleid sich erhebt über das vorige, welches, im Unterschied von der Theorie Schopenhauer's, zwar unschätzbar ist als subsidiäre Triebfeder, jedoch unzulänglich als alleinbestimmendes Princip; das Gefühl der Pietät, d. i. die

*) Dieser Satz aus Phänom. S. 163 beweist die Verkehrtheit der Hartmann'schen Theorie über die „Seelenvermögen". Das Gefühl ist das tiefste „Vermögen" der Seele, aber weder eine inhaltliche „Quelle" des Erkennens, noch inhaltliches „Princip" für das Handeln. Wir möchten das Gefühl die Leitungsnorm oder, mit einem anderen Bilde, den Spürsinn für Auffindung der theoretischen und praktischen Principien heißen.

Digitized by Google

Reaktion, mit welcher das Empfinden auf die unwillkürliche Anerkennung eines ſittlichen Charakters in anderen antwortet, ein Gefühl, welches auf der unbewußt wirkenden autonomen Moral beruht, in ſeiner Veräußerlichung aber zum römiſchen honor und zur pietas, als abergläubiſche Ehrfurcht auch vor der Unſitte, völlig unſittlich werden kann (Hauptſtütze der Heteronomie); Treue und Liebe, d. i. die Stetigkeit der Willensrichtung in perſönlicher und ſachlicher Hinſicht (Beſtändigkeit und Anhänglichkeit), und die Dauerhaftigkeit des Gemüthes, welche beſtändig decidirte Willensrichtung auf und für das Geliebte ein Ethos bedingt, das ſich unter Umſtänden zum überwältigenden Pathos ſteigert. Die Liebe iſt die Krone aller Gefühle; der Liebende empfindet den Pulsſchlag der ganzen Natur in ſeinen Adern: er umſpannt das All mit ſeiner Empfindung, weil er ſich als Phänomenaltheil des Alls und zugleich, in metaphyſiſchem Betracht, als weſenseins mit demſelben, weil er ſein fühlendes Subjekt als den Kern des Alls weiß. So iſt durch die Liebe der Egoismus gebrochen, und in dem Allgefühle tritt der „myſtiſche Charakter" der Ethik am unverhülltеſten zu Tage, da nichts mehr vorhanden iſt, was des Menſchenherzens „namenloſes Wunder" verhüllt, das „praktiſche Ueberſpringen der intellektuellen und phyſiſchen Schranken der Individuation" (Phänom. S. 291 f.).

Noch ein Princip der Gefühlsmoral erübrigt. Es iſt das Pflichtgefühl, welches, im Gegenſatze zu Kant's unausgleichbarem Dualismus von Neigung und Pflicht, ſelbſt als Neigung aufgefaßt werden muß. Das Pflichtgefühl iſt das inſtinktive Innewerden des Verhaftetſeyns der Seele an das moraliſche Geſetz, ihre Entgegengeneigtheit für dasſelbe. Wo noch keine Spannung iſt zwiſchen Neigung und Pflicht, da iſt der Stand der Unſchuld; wo eine ſolche vorhanden, da iſt das Stadium der Pflichtmäßigkeit; wo keine Spannung mehr ſich zeigt, da waltet reine Tugend. Eine volle Harmonie des Syſtems der Neigungen und der Pflichten bleibt indeß Ideal. In dieſer Hinſicht und weil das ethiſche Geſetz weder in ſeinem Urſprunge

Digitized by Google

noch in seinem Inhalt erkannt ist, bekundet sich die Geschmacks- und Gefühlsmoral als unvollkommen. Der Geschmack „möchte" es harmonisch, vollkommen u. s. f. haben, und wenn er es nicht so hat, so muß er sich damit begnügen, den Gegensatz und die Negation seiner Principien geschmacklos zu schelten; das Gemüth sehnt sich und „wünscht" den Gefühlen der Pflicht, Treue, Liebe u. s. w. begegnen, und es zieht sich erschreckt zurück, wo es auf Gefühllosigkeit stößt. Beide aber können nicht sagen: so „soll" es seyn, und was nicht so ist, soll schlechterdings nicht so seyn. Erst wo dieses „gebieterische Soll" im eigenen Geist eintritt, wird der Begriff der Autonomie als Selbstgesetzgebung im strengsten Sinne erfüllt; erst da entspringt der Begriff der Pflicht, ohne den es keine bewußte Moralität und überhaupt keine Ethik gibt (Phänom. S. 317 f.). Autonome Gesetzgeberin an den Willen, welche diesem sagt, was er soll, ist die Vernunft. „Die dem Menschengeist innewohnende Vernunft wird zur autonomen sittlichen Gesetzgeberin, indem sie aus des Menschen eigenstem Wesen heraus den kategorischen Anspruch erhebt, daß auch im menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe und das Vernunftwidrige ausgeschlossen bleibe" (Phänom. S. 327). Welches ist nun der Inhalt dieses Vernunftgebotes, welches als absoluter Maßstab und „Vernunfttrieb" die gesammte Wirklichkeit ethisch gestaltet?

Zunächst ist es die Forderung der Wahrhaftigkeit; denn nur die stete Uebung in der Wahrhaftigkeit kann die schwierigste aller Forderungen des Wahrheitssinnes erfüllen, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, welche den unerläßlichen Ausgangspunkt der sittlichen Selbstzucht bildet. Alleiniges Moralprincip ist aber die Wahrhaftigkeit nicht, ihrer Subjektivität wegen, weil der angeborene Wahrheitstrieb und Wahrheitssinn durch den Hang zur Lüge vergiftet werden kann. Noch weniger kann die Forderung allgemeiner Gleichberechtigung, der Freiheit und Gleichheit, zureichen; denn sie ist meist inhaltslose Phrase und nur berechtigt gegenüber dem heteronomen Geisteszwang. Nicht auf Freiheit vom Gesetz, sondern auf willige Unterwerfung unter

Digitized by Google

das — „autonome" — Gesetz kommt es an. Daraus erwächst die sittliche Freiheit, die Herrschaft der autonomen praktischen Vernünftigkeit. Diese ist aber ja nicht indeterministisch zu verstehen, als liberum arbitrium indifferentiae, sondern ist die reine Determination des Willens durch die Vernunftzwecke. Auch im Gebiete der Transcendenz kann von einer indeterministischen Freiheit nicht geredet werden; denn jeder Akt des Absoluten ist logisch motivirt, und das All-Eine als funktionirendes absolutes Subjekt determinirt jeden Individualcharakter, theils unmittelbar, theils durch organische Zwischenglieder. Die Unkenntniß dieses in der „Nacht des Unbewußten" vorgehenden Determinations- und Motivationsprocesses erweckt den Schein der „Freiheit", deren Bedeutung nichts anderes ist als das Gefühl der Selbstmitthätigkeit, durch welche das autonome Gesetz im Individuum, einem phänomenalen Theile des Absoluten, verwirklicht wird. Kristallisationsformen der Vernunftmoral sind die Ideen und Postulate der Ordnung, der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Mit dem Rechtssinne, welcher das Bestehende wahrt, weil und soweit es der Niederschlag der autonomen Vernunft ist, muß sich aber der Billigkeitssinn verbinden, welcher als subjektive Vernunftbethätigung im Gegensatze zum historischen Recht Original- und Genialerscheinungen beurtheilt.

Das höchste Princip der Vernunftmoral ist, wie schon versteckt angedeutet, das des Zweckes. Zweck ist die Anwendung des Logischen auf das Unlogische, und Teleologie ist die allgemeinste Form für das Praktischwerden der Vernunft. Sittlichseyn heißt: die Zwecke der absoluten Vernunft in das Bewußtseyn aufnehmen, und sittlich handeln bedeutet: „die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken des Bewußtseyns machen", das absolut gesetzte System von Zwecken ein zweites Mal mit individuellem Bewußtseyn setzen und so an der Harmonie von niederen und höheren, Mittel- und Endzwecken mitarbeiten. Welches ist aber der Inhalt des absoluten Zweckes, dem die unbewußte Seynsentwicklung zusteuert, und dessen bewußte

Digitized by Google

Förderung die Sittlichkeit des Individuums ausmacht? Welches sind die Ziele der Ethik?

Als erstes Ziel ward genannt und ist zu nennen, nachdem der „Bankrott des Egoismus" eingesehen ist, der Socialeudämonismus, die Förderung des Gesammtwohles in der Menschheit. Soll aber dieses Streben nicht zu einer wechselseitigen „Narrung" der Individuen werden, so darf sein Ziel nicht als positiver Glückseligkeitszustand, sondern nur als die relative Erträglichkeit des vom „Selbsterhaltungsinstinkt" gebotenen Daseyns aufgefaßt werden. Zur Erreichung dieses „negativ eudämonologischen" Zieles haben nun alle die obengenannten Triebfedern der echten Sittlichkeit mitzuwirken, und kaum wirksamer läßt sich das Wohl aller fördern, als wenn man die Sittlichkeit aller befördert. Anders aber als auf dem Boden des Pessimismus, welcher die Selbstverleugnung des Einzelnen zu Gunsten der Gesammtheit gebietet, kann eine Möglichkeit dieses „positiven" sittlichen Verhaltens nicht eingesehen werden. Der (negative) Socialeudämonismus erweist mithin den Pessimismus als „Grundpfeiler der Sittlichkeit". Freilich ist das Princip hier noch unfertig, weil es, platt ausgelegt, direkt zur Socialdemokratie führt. Das Ziel der Sittlichkeit ist also noch genauer zu präcisiren als Princip der „Kulturentwicklung", und diese will die Vernunftidee derart realisiren, daß ihr „Bewußtseynsreflex Willensinhalt werde" in der Gesammtheit. Damit ist das letzte Ziel des Evolutionismus genannt: die fortschreitende Förderung des Gesammtwohles koncentrirt sich in der Entfaltung der „sittlichen Weltordnung", in dem Auswachsen und dem Sichauswirken der teleologischen Organisation der Menschheit. Zur Gewinnung dieses letzten Zieles der Sittlichkeit werden von der „unbewußten Teleologie" benützt als Lockungsmittel die im Individuum erweckten Illusionen positiver Glückseligkeit („List der unbewußten Idee"), und als Aufstachelungsmittel das Leid und das Böse („Kakodicee", Unterscheidung des „normalen" und „abnormen" Bösen).

Um die Ethik zum endgiltigen Abschluß zu bringen, um

Digitized by Google

das Uebel und Leid „spekulativ zu rechtfertigen", um den Egoismus aus seinem letzten Schlupfwinkel zu vertreiben, muß nun das absolute Telos der unbewußten Teleologie mit ihrer „planvoll ordnenden und leitenden Hand" näher bestimmt werden. Hiezu müssen wir über die Sphäre der Individuation hinausgehen und den Urgrund der Moral tiefer als in der objektiven Erscheinungswelt suchen, nämlich in dem Verhältniß des Individuums zu dem All-Einen, des Eigenwillens zum absoluten Willen, des Ich zum Unbewußten. Denn die Totalität des Begriffs der sittlichen Weltordnung erschöpft sich nur als „Einheit der absoluten, subjektiven und objektiven" (Phänom. S. 770. 729). Die subjektive sittliche Weltordnung, welche durch die genannten Triebfedern und gemäß den Zielen des echtsittlichen Bewußtseyns vom Individuum verwirklicht werden soll, ist das Prius der objektiven, sofern letztere aus den Einzelbethätigungen der ersteren zusammengerinnt; die genannten subjektiven Ziele und Triebfedern aber sind, wenn und soweit sie echtsittlich sind, die treibenden Zwecke des Absoluten selber.

4. Hier muß unsere Untersuchung abbrechen. Wir wollten den moralischen Beweis für den Pessimismus prüfen, welchen Hartmann mit Emphase für eines der drei „unabhängigen" Glieder seines Induktionsbeweises ausgegeben hat. Wir sind nicht überrascht vom Resultate, scheuen uns aber auch nicht vor dem schärfsten Worte, in welches wir das Ergebniß unserer Prüfung zusammenfassen: Hartmann's moralischer Beweis für den Pessimismus ist ein großartiger literarischer Humbug. Denn es ist nicht wahr, daß die Kritik des sog. pseudomoralischen Bewußtseyns und die Entwicklung der echtmoralischen Principien den Pessimismus als ethisches Postulat darzuthun vermag; Hartmann muß ja selber zu guter Letzt die Geschütze der Metaphysik und seiner Metaphysik auffahren, um den Egoismus, den Todfeind der Ethik und des Pessimismus, zu demaskiren. Und hat er den Egoismus überwunden? Hartmann nennt als absolute Moralprincipien, als Ideen, welche in absoluter Weise zu sittlichem Handeln verpflichten sollen, die Wesenseinheit der

Digitized by Google

Individuen unter sich und deren Wesenseinheit mit dem Absoluten selber, und das Princip von dessen Wirken ist die Teleologie seiner Seynsentfaltung, und deren Telos ist der „negative Eudämonismus", die Erlösung des Seyenden von der Qual des Daseyns, seine Auslöschung in das Nichtseyn, das Nirvana. Die „Einsicht" in diese metaphysischen Verhältnisse und darein, welchem Ende sie zutreiben, soll den Egoismus besiegen, soll das Individuum vermögen zur Hingebung seines Eigenwillens in den Dienst des absoluten Processes als der absoluten Teleologie, dazu, daß es die unbewußten Zwecke des Absoluten zu Zwecken seines individuellen Bewußtseyns annimmt (Phänom. S. 836). Für solche Sittlichkeit, für die opferwillige Hingabe seiner Persönlichkeit verheißt der Pessimismus dem Ich eine „selbstlos resignirte und ethisch thatenfreudige Stimmung", „Gewissensruhe" und „religiösen Herzensfrieden", kurz, mitten im Elende des Daseyns unter allen möglichen Lebenslagen die relativ erträglichste (vgl. „Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus" 1880 S. 99 f. 128). Man braucht es nicht zu nennen, daß hier der Teufel des positiv eudämonistischen Egoismus durch den Beelzebub des negativ eudämonistischen Egoismus ausgetrieben werden will. Das Ich soll sich entsagen, auf daß ihm wohl sey — daß ihm „vorläufig", in der Zeit seines irdischen Phänomenalseyns wohl sey; so steht schon in der Philosophie des Unbewußten. Das ist eine alte Geschichte. Schon im Buddhismus haben sie angefangen, das Nirvana in ein Paradies umzudichten, wie Hartmann sehr gut weiß. Ohne pessimistische Wortverschwendung hat es der Epikuräismus zu der ethischen Maxime gebracht: Halte Maß im Genießen, auf daß du alles genießen kannst. Und auch bei Voltaire findet sich irgendwo der Gedanke: die Menschen lieben pessimistisch zu reden und optimistisch zu leben. Das liebe Ich soll entsagen, weil es nur so am ehesten mit dem Leide des Lebens fertig wird und am feinsten die höhere Lust des Lebens zu genießen vermag — so redet Hartmann selber (Zur Gesch. des Pessim. S. 128). Das Ich soll alles „sittlich" genießen, nachdem es

Digitized by Google

eingeſehen, daß alles nichts iſt; es ſoll ſittlich ſeyn, weil es weiß, daß alle Sittlichkeit, gleichwie die Individualität ſelber, etwas Relatives, eine ins Nichts hinſchwindende Phänomenalität iſt. Was iſt die Ethik des Peſſimismus? Inhaltlich iſt ſie die ſpekulativ autoriſirte Heuchelei: die Luſt iſt Illuſion, darum ſollſt du dir das relativ größtmögliche Luſtquantum ſichern durch ſtete Förderung und Losbindung der „abſoluten" Zwecke. Der Form nach iſt die peſſimiſtiſche Ethik die auf dem Wege der Beweiserſchleichung wandelnde Abführung der „unbewußten Philoſophie" ad absurdum. Die Vertröſtung des Eigenwillens auf einen relativ höheren Genuß, wenn er ſich verleugnend an ſich halte, und die Motivirung dieſes Troſtes durch den hohlen metaphyſiſchen Intellektualismus des Unbewußten kann wahrlich kein weltbezwingendes, kulturerneuendes „Du ſollſt" des ſittlichen Pflichtbewußtſeyns erzeugen. Das philiſterhafte Sollen des Peſſimismus wird durch das nächſtbeſte philiſterhafte „Ich mag nicht" in allen Nerven gelähmt. Wenn der Philiſter — wir reden in Hartmann's Sprache, wollen aber die ſittliche Verruchtheit hier gar nicht als Beiſpiel nennen — wenn der Philiſter argumentirt: es iſt für den ſchließlichen Enderfolg der teleologiſchen, „providentiellen" Seynsentfaltung vollkommen gleichbedeutend, ob ich mag oder nicht mag, das frühere oder ſpätere Eintreten der „Erlöſung" des in der Welt inkarnirten Gottes von der Qual ſeines Seynsproceſſes iſt mir vollkommen gleichgiltig: — dann mag der Peſſimismus eine ſolche Argumentation bedauern, widerlegen kann er ſie nicht.

Das nennen wir die philoſophiſche Bedeutung der peſſimiſtiſchen Ethik (die wir oben nur von ihren vortheilhaften Seiten, in dem inneren Zuſammenhange ihrer „Principien", mit Unterdrückung ihrer ſinn- und zahlloſen Inkonſequenzen, darzulegen bemüht waren), daß von demjenigen, welcher dieſelbe bis in ihre metaphyſiſchen Ausläufer und Wurzeln durchſchaut, jeder ſittlichen Forderung gegenüber die bezügliche Unſittlichkeit gerechtfertigt werden kann. Generalabſolution für alles Ver-

Digitized by Google

gangene und Künftige eines Menſchenlebens iſt in dem Gedanken enthalten, welchen Hartmann im Vorwort zu einer ſeiner Schriften ausſpricht: er überlaſſe ſeine Ideen getroſt der „Vorſehung", ob ſie dieſelben nützen oder zu nichte machen wolle; denn ſie, die Teleologie des abſoluten Subjektes, hat alles unterſchiedslos veranlagt und ausgewirkt, mag es nun ihr Telos direkt fördern oder indirekt fördern, wie das von der „Naturheilkraft" des Abſoluten abzuſtoßende Böſe. Die Falſchheit der peſſimiſtiſchen Ethik ruhet auf der Verkehrtheit der peſſimiſtiſchen Metaphyſik, und dieſe kann nur mit logiſchen Mitteln widerlegt werden (vgl. die Andeutungen „Der Peſſimismus in ſeinen pſychologiſchen und logiſchen Grundlagen", Bd. 82, H. 2, SS. 249—263 dieſer Zeitſchrift). — Unſer Urtheil ſoll die kritiſche Bedeutung von Hartmann's „Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeyns" nicht berühren, dieſelbe auf ihre Form angeſehen. Inhaltlich iſt die Kritik in principiellen Dingen unrichtig, und was in ihr richtig iſt, die dogmatiſche Verurtheilung des Egoismus, der perennirenden Elendsquelle in Seyn und Leben, das iſt, zugleich mit der richtigen Begründung, ſchon längſt erkannt und durch die chriſtliche Philoſophie zum Gemeingut auch der nichtphiloſophiſchen Welt geworden.

5. Gegen die Ethik des Peſſimismus ſind in neueſter Zeit zahlreiche Schriften erſchienen. Empfehlend erwähnen wir zum Schluß unſerer Abhandlung die von Sommer und Bacmeiſter.*) Der letztere hält ſich genau an den Gedankengang von Hartmann's Phänomenologie und vertheidigt gegen dieſelbe die poſitive, chriſtlich-theiſtiſche Ethik. Es iſt eine zutreffende Charakteriſirung der Methode Hartmann's, wenn Bacmeiſter (S. 141) ausführt: beim Suchen nach einem oberſten und einheitlichen

*) Der Peſſimismus und die Sittenlehre. Von Hugo Sommer, Amtsrichter in Blankenburg am Harz. Haarlem, De Erven F. Bohn, 1882. (Gekrönte Preisſchrift. 2. Aufl. 1883.) — Der Peſſimismus und die Sittenlehre, mit beſonderer Berückſichtigung von E. v. Hartmann's Phänomenologie des ſittlichen Bewußtſeyns. Ein Beitrag zur chriſtlichen Apologetik von Albert Bacmeiſter, evang. Stadtpfarrer in Oehringen. Gütersloh 1882. C. Bertelsmann.

Digitized by Google

Moralprincip wird man von einer Thür zur anderen gewiesen, und schließlich langt man bei der Vernunft an; der Intellekt soll dem Willen den positiven sittlichen Inhalt verschaffen; woher aber der Intellekt selber ihn hat, erfährt man nicht; oder — fügen wir bei — erfährt man höchstens aus dem pantheistischen Dogma, wornach der menschliche Intellekt eine Wesenspartikel*) des absoluten Intellektes ist, und dieser, das „unbewußte Vorstellen", weiß von Ewigkeit her nicht, wie und woher ihm ein Inhalt zufließt und wie er weiterzugeben ist. Wir werdem im Nebel herumgeführt; Kant's kategorischer Imperativ schwebt in der Luft, und doch ist dieser Versuch, dem Willen einen Inhalt zu geben, noch besser — weil er einigen Rückhalt hat an der Gottesidee bei Kant — als das beständige Hinausschieben der Frage, wie es der Pessimismus thut. Statt endlich einmal anzugeben, was denn das oberste und alle anderen umschließende Moralprincip sey, wird auf einmal gesagt: man dürfe von einem normal organisirten Menschen unseres Jahrhunderts voraussetzen, daß sein Charakter ein hinlängliches Maß moralischer Anlagen in sich berge. Inhalt und Einheit dieser Anlagen werden nicht genannt; die eigentlichen Moralprincipien „zeigen eine große Mannigfaltigkeit von Geistesformen des Sittlichen" (Phänom. S. 435). Worauf das menschliche Ethos gründe, heißt dies, weiß der Pessimismus nicht; darum soll man beim absoluten Telos fragen, und dies kann keine Antwort geben, weil ihm das „Bewußtseyn" fehlt. — Ungenügend finden wir es an Bacmeister's Buch, daß, statt einer ungemischten Entwicklung der gegnerischen Aufstellungen, des öfteren die theologischen Gegengründe zu bald kommen. Auch werden hin und wieder die Gedanken Hartmann's in einer Form wiedergegeben, welche den Sinn derselben an ihrem Ort und im Zusammenhange

*) „Mein Geistesleben ist nur ein Tropfen in dem Kelche des ganzen Geisterreiches, aus dem ‚Ihm' die Unendlichkeit schäumt; aber freilich ist auch dieser winzige Tropfen Geist von seinem Geist und Leben von seinem Leben, mag er immerhin als Tropfen für sich gerundet und individuell geschlossen seyn." Phänomenologie S. 817.

Digitized by Google

nicht ganz trifft. Bedauerlich ist es aber, daß Bacmeister in theologischem Konfessionalismus nicht wenige historische und sachliche Verstöße verschuldet, welche seine Arbeit verunzieren.*)

Während Bacmeister mehr eine theologische Apologetik gegen den Pessimismus gibt, enthält Sommer's Buch eine rein philosophische Widerlegung desselben. Sein Hauptargument besteht in dem vollkommen richtigen Gedanken: Hartmann beobachtet nicht die lebendigen Formen der gegebenen Wirklichkeit, sondern setzt durch eine falsche Abstraktion inhaltlose Formeln an deren Stelle, welche er von psychologisch abnormen Modellen abgezogen hat. Solchem Verfahren stellt Sommer den thematischen Grundgedanken entgegen: Die (realen) Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühles sind das höchste Wirkliche, welches wir kennen; sie sind das Maß aller Dinge, die obersten Kategorien alles Werthes und aller (empirischen) Wirklichkeit; sie bilden das unverrückbare Centrum unseres Lebens und unseres Erkennens, welches allem Leben und allem Erkennen erst Bedeutung, Einheit und Zusammenhang gibt (S. 170). Unter diesem Gesichtspunkte entwirft er einen kurzen Grundriß der Sittenlehre, dem man an einzelnen Punkten etwas mehr principielle Geschlossenheit und Schärfe wünschen möchte. Alsdann werden die Hauptgedanken des Pessimismus und der Ethik des Pessimismus entwickelt. Auch hier könnten wohl manche Citate aus Hartmann gekürzt werden, unbeschadet der Objektivität und zum Gewinne für die schlagfertige Gedankenfolge. Ein hervorzuhebender Vorzug der Schrift von Sommer ist es, daß eine, der Hartmann'schen glänzenden Schilderungskunst gegenüber sehr schwierige Aufgabe nicht umgangen ist, nämlich daß die Schlüsse, welche Hartmann aus so vielen Karikaturen

*) Vgl. S. 35. 50. 82. 102. 130. 177. Seite 87 ist gesagt, daß mit dem Satze der doppelten Wahrheit „bekanntlich die Scholastik ihr Fiasko erklärt habe". Bekannt aber ist soviel, daß es Axiom der scholastischen Philosophie ist „Verum vero minime contradicit", und daß dieses Axiom den Aufstellungen des P. Pomponatius auch auktoritativ gegenübergehalten wurde. Vgl. Harduin Acta concil. tom. 9, p. 1719 sq. Paris 1714.

Digitized by Google

der pſychologiſchen Beobachtung zieht, mit feinerem pſychologiſchen Sinne geprüft, modificirt, wiederlegt werden. Gerad auf dem Gebiete der pſychologiſchen Beobachtung trifft es ja zu, daß Beweiſen und Widerlegen leicht iſt, hat man nur einmal einen „erſten Satz", daß aber deſſen Herausarbeitung nicht Sache der bloßen Technik iſt. Am wichtigſten iſt die Vertheidigung des Gewiſſens, welches Hartmann unter der Bezeichnung „Kollektivausdruck für die jeweilig erreichte Entwicklungsſtufe unſeres geſammten ſittlichen Lebens und Bewußtſeyns" wie andere Fundamentalbegriffe der Ethik, z. B. die ſittliche Verantwortlichkeit, in nichts verflüchtigt hat. Darum findet in der Verfechtung des Daſeynselendes gerade der Uebel größtes, die Qual des böſen Gewiſſens, auffallender- oder natürlicherweiſe keine Stelle (Sommer S. 96 ff. 121 ff.). Schließlich ſoll nicht verſchwiegen werden, daß Sommer durch zu dogmatiſchen Anſchluß an Lotze ſich ſelber nicht wenig beengt hat. Lotze's hochideale, tiefſinnige Weltanſchauung ſteht wie ein lichtes Engelbild neben den Mephiſtogeſichtern des Peſſimismus. Aber der „panpſychiſtiſche" Zug hat den Meiſter in der Verbindung des idealen und exakten Denkens dem unwahren Monismus nahe gebracht. Wird mit Sommer (S. 142) die metaphyſiſche Frage ſo geſtellt: wie das Abſolute es anfange, neben und außer der Form ſeines centralen, perſönlichen Lebens noch in unzähligen Einzelweſen für ſich zu ſeyn — dann iſt der unrichtigen Frageſtellung wegen keine Antwort möglich. Nicht eine individuelle philoſophiſche Weltauffaſſung, ſondern die allgemeine, natürliche Logik iſt gegen Hartmann zunächſt zu vertheidigen; alsdann tritt die reale Metaphyſik und weiterhin die reale Ethik des Theismus wie von ſelber in ihr vernünftiges Recht ein.

Geſchrieben zu Wien, Juni 83.

Digitized by Google

Recenſionen.

Ueber den Satz des Widerſpruchs und die Bedeutung der Negation. Von J. J. Borelius, Profeſſor der Philoſophie in Lund. Leipzig, Koſchny, 1881.

Die vorliegende Abhandlung muß von einer deutſchen Zeitſchrift für Philoſophie ſchon darum berückſichtigt werden, weil ſie ein ſprechendes Zeugniß ablegt für die erfreuliche Thatſache einer engen wiſſenſchaftlichen Verbindung zwiſchen der ſchwediſchen Philoſophie und ihrer deutſchen Schweſter. Dieß unwiderſprechliche Zeugniß liegt einfach ſchon in ihrer äußeren Form, in dem Umſtand, daß der Verf., einer der bedeutendſten Vertreter der ſchwediſchen Philoſophie, ſie in deutſcher Sprache geſchrieben hat. Aber auch ihr Inhalt macht den Eindruck, als ſey ſie von einem deutſchen für deutſche Philoſophen geſchrieben. Denn neben den klaſſiſchen alten ſind es vorzugsweiſe die neueren deutſchen Philoſophen, deren Faſſungen des Satzes des Widerſpruchs und des Begriffs der Negation der Verf. in einer hiſtoriſchen Ueberſicht erörtert und der Kritik unterzieht. Ja er legt ſeinen Erörterungen ſogleich in den einleitenden Bemerkungen einen Satz zu Grunde, den ich ſelbſt aufgeſtellt und darzuthun geſucht, indem er bemerkt: „das Denken ſey weſentlich Unterſcheiden und Beziehung des Unterſchiedenen auf einander“ (S. 5), und hinzufügt: „So wahr es iſt, daß Seyn und Nichtſeyn, abſolut gedacht, einander widerſprechen, ſo wahr iſt es auch, daß mit dem Seyenden ein relatives Nichtſeyn vereinbar iſt, das eben in dem Unterſchied deſſelben von allem anderen Seyenden beſteht, ſo wie daß jedes Seyende an ſich, d. h. unabhängig von unſrer vergleichenden Reflexion, von Andrem weſentlich unterſchieden und eben ſo weſentlich mit ihm verbunden iſt“ (S. 6). Das ſind genau die Sätze, auf deren Darlegung ich meine Logik und Erkenntnißtheorie aufgebaut habe (vgl. Compendium der Logik, 2te Aufl., S. 14 f. 33 f. Pſychologie, 2te Aufl., Bd. II, S. 2 ff.).

Da der Verf. meine Schriften nicht zu kennen ſcheint, wenigſtens erwähnt er ihrer nicht, ſo war ich um ſo mehr erfreut,

Digitized by Google

jenen grundlegenden Sätzen bei ihm zu begegnen, als ich annehmen mußte, daß er durch eigne Forschung zu denselben Resultaten in Betreff der Principien der philosophischen Fundamentalwissenschaft der Logik und Erkenntnißtheorie gelangt sey. Allein der Verf. sagt uns nicht, wie er zu jenen Sätzen gelangt sey; er stellt sie eben nur auf, ohne sie zu begründen, als bedürften sie keines Nachweises ihrer wissenschaftlichen Gültigkeit. Und im Folgenden kommt er auf dem Wege historisch kritischer Erörterungen der Begriffe von Seyn und Nichtseyn (Position und Negation) zu Ergebnissen, die ich meinerseits bestreiten muß, weil sie m. E. mit jenen Fundamentalsätzen in Widerspruch stehen.

Zunächst behauptet er: „der Begriff des Seyns enthalte eigentlich nur das Gemeinschaftliche in Allem was wir als Seyendes denken" (S. 13). Das ist vollkommen richtig, und zwar nicht nur „eigentlich", sondern in jedem Sinne. Denn der Begriff des Seyns umfaßt als allgemeiner kategorischer Begriff schlechthin Alles und Jedes, so verschieden es auch seyn möge, das als Gegenstand (Stoff) unsrer unterscheidenden Thätigkeit sich darbietet, mithin Alles und Jedes, das überhaupt gedacht werden kann; und insofern verhält es sich allerdings „zu jedem Gegensatze, auch dem zwischen absolutem und relativem Seyn völlig indifferent". — Aber wenn er fortfährt, daß demgemäß nicht nur das Relative, nicht nur der Schein, sondern „sogar das Nichtseyende, insofern es ein Gegenstand unsres Denkens sey, ein Seyendes sey nicht weniger als das Absolute", so behauptet er damit einen Widerspruch, der nicht weniger undenkbar ist als ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel, in welchem eben auch nur Nicht-Eisen als Eisen, nicht-dreieckig als dreieckig gesetzt wird. Das Nichtseyende kann als nichtseyend auch nicht „Gegenstand unsres Denkens" seyn oder werden, weil es ebendamit ein Gedachtes (ideell-Seyendes) und mithin kein Nichtseyendes wäre, oder was dasselbe ist, weil es als nichtseyend auch nicht Gegenstand unsrer unterscheidenden Thätigkeit seyn kann. Kurz nicht das Nicht-

Digitized by Google

ſeyende als ſolches, nicht das reine ſchlechthinnige Nichtſeyn (= Nichts), ſondern nur das „relative" Nichtſeyn, das in und mit jedem Unterſchied mit geſetzt iſt, kann Gegenſtand des Denkens ſeyn, weil es eben nur relativ (in Beziehung auf das Andre, von ihm Unterſchiedene) als ein Nichtſeyendes, an ſich dagegen als ein (beſtimmtes) Seyendes gefaßt werden muß. —

Dieſer Widerſpruch, dem der Verf. bei der Betrachtung der Ariſtoteliſchen Logik verfällt, wiederholt ſich klarer noch bei ſeiner Erörterung der Hegel'ſchen Dialektik. Hier behauptet er: „Es ſey die Größe Hegel's als Metaphyſiker, bewieſen zu haben, daß ein Seyn ohne Gegenſatz, ohne Nichtſeyn nicht denkbar ſey". Denn „indem wir es ſo denken wollen, müſſen wir es in Gegenſatz zum Nichtſeyn ſetzen oder dieſes von ihm negiren; die Negation, die eben ausgeſchloſſen werden ſoll, heftet ſich alſo eben im Ausſchließen feſt an den Gedanken. Verſuchen wir endlich ſogar von dieſem Ausſchließen zu abſtrahiren und das Seyn unabhängig von allem Gegenſatz, ſelbſt dem gegen das Nichtſeyn aufzufaſſen, ſo entwindet es ſich unſrem Denken, oder mit andern Worten, wir denken in der That — Nichts" (S. 32). — Zunächſt verwechſelt oder vermiſcht der Verf. in dieſen Sätzen „ein [einzelnes] Seyendes" mit „dem Seyn"-überhaupt. Auch Hegel unterſcheidet zwar nicht ausdrücklich zwiſchen dieſen beiden untrennbaren, aber wohl zu unterſcheidenden Momenten des Begriffs Seyn. Aber in den Stellen, die der Verf. vor Augen hat, ſpricht er vom Seyn-überhaupt, als allgemeinem kategoriſchem Begriff, der alles und jedes Seyende unter ſich begreift. Und dieſes Seyn ſtellt er nicht bloß, wie der Verf. meint, in Gegenſatz zum Nichtſeyn, ohne den es undenkbar ſey, ſondern behauptet, daß es als ſolches, als Seyn mit dem reinen Nichtſeyn, dem Nichts inſofern Eins ſey, als der Unterſchied zwiſchen beiden „unſagbar" ſey und dieſer unſagbare Unterſchied unmittelbar „ſich aufhebe". Eben damit aber erklärt Hegel implicite, daß die reine contradictio in adjecto eines hölzernen Eiſens oder viereckigen Triangels kein

Digitized by Google

undenkbarer Widerspruch, sondern sehr wohl denkbar sey. Denn daß ein „unsagbarer" Unterschied, von dem doch die Rede ist, eine contradictio in adjecto involvirt, leuchtet von selbst ein, und ebenso klar ist, daß von einem Unterschied, der unmittelbar sich aufhebt, also nur ist *indem er nicht* ist, das gleiche gilt. Außerdem begeht Hegel den principiellen Fehler, daß er alle Unterschiede ohne Ausnahme und ohne Weiteres zu Gegensätzen hypostasirt. Der Verf. adoptirt diesen Fehler, obwohl ich dargethan habe, daß die Gegensätze (z. B. Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form ꝛc.) nur eine besondre Art von Unterschieden sind, die mit der Unterscheidung der Dinge nach den Verhältniß- oder Wesenheitskategorien gesetzt werden (Comp. d. Logik, S. 185 ff.). — Der obige angeblich Hegel'sche Satz kann demgemäß nicht lauten, daß „das Seyn" ohne „Gegensatz", ohne „Nichtseyn" undenkbar sey, sondern ist nur richtig, wenn wir statt das Seyn „ein Seyendes", statt Gegensatz „Unterschied" und statt Nichtseyn schlechtweg „relatives" Nichtseyn setzen. Denn das reine Nichtseyn, das Nichts ist so gewiß undenkbar, so gewiß Nichts denken kein Denken, Nichts thun kein Thun ist. Nur *die relative Negation, die jeder Unterschied involvirt*, ist denkbar, und sie *müssen* wir insofern denken, als wir überhaupt etwas zu denken, Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen, kurz Gedanken zu gewinnen *nur vermögen* durch Ausübung unsrer *unterscheidenden* Thätigkeit, weil wir nur mittelst ihrer zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangen. Diesen fundamentalen Satz aller Philosophie wie aller Wissenschaft glaube ich (in meinen Schriften zur Logik und Erkenntnißtheorie, insbesondre in meinen Grundzügen der Psychologie) *erwiesen* zu haben und daher erwarten zu dürfen, daß wer ihn bestreitet, meine Begründung desselben widerlege.

Schließlich indeß hebt der Verf. das hohe Lob, das er dem Metaphysiker Hegel und damit der Hegel'schen Philosophie ertheilt, selbst wieder auf, indem er bemerkt: „In ihrer ursprünglichen Form kann freilich die Philosophie Hegel's nicht mehr

Digitized by Google

feſtgehalten werden; der Satz des Widerſpruchs muß ebenſowohl in der Philoſophie als in der Wiſſenſchaft anerkannt und nur auf ſeine wahre Bedeutung zurückgeführt werden" (S. 40). Allein da Hegel den Satz des Widerſpruchs nicht nur nicht anerkennt, ſondern ihn ausdrücklich verleugnet und beſtreitet, und da gleichwohl auf dieſer Verleugnung ſeine „dialektiſche Methode" und damit ſein ganzes Syſtem beruht, ſo kann ſeine Philoſophie nicht nur in „ihrer urſprünglichen Form", ſondern auch in ihrem weſentlichen Inhalt nicht feſtgehalten werden. Und da der obige angeblich Hegel'ſche Satz im Grunde nur des Verf. eigne Anſicht von der „wahren Bedeutung des Satzes des Widerſpruchs" widerſpiegelt, aber auch dieſe Anſicht bei genauer Betrachtung ſich als unhaltbar erweiſt, ſo kann auch von einer Umformung der Hegel'ſchen Philoſophie im Sinne des Verf. nicht die Rede ſeyn.

Daß übrigens die vorliegende Abhandlung durch eine Fülle feiner, geiſtvoller Bemerkungen, insbeſondre durch eine ebenſo eindringende wie zutreffende Kritik der in Betracht gezogenen philoſophiſchen Auffaſſungen des Satzes des Widerſpruchs (namentlich Spinoza's, Kant's, Herbart's, Sigwart's, Schopenhauer's, E. v. Hartmann's) ſich auszeichnet, verſteht ſich bei einem ſo ſcharfſinnigen und gründlichen Forſcher wie der Verf. von ſelbſt und bedarf daher keiner näheren Darlegung. — H. Ulrici.

Ueber die ſcheinbaren und die wirklichen Urſachen des Geſchehens in der Welt von Maximilian Droßbach. Halle a. S., E. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1884.

Das Weſen unſeres Philoſophirens beſteht nach Descartes darin, daß wir uns von den Nebeln befreien, welche unſern Geiſt umgeben. Zu dieſen Nebeln gehört nach meiner Ueberzeugung die aus der antiken und mittelalterlichen Philoſophie von vornherein angenommene Anſicht von einem ſubſtantiellen Unterſchied von Geiſt und Materie. Da ſie nach der Definition beider nicht conträre, ſondern ſchlechtweg contradiktoriſche Gegen-

Digitized by Google

ſätze ſind, muß ſowohl die Erkenntnißlehre als auch die Ethik dieſem ontologiſchen Subſtanzendualismus entſprechend ausfallen. Man wird immer, wenn auch noch ſo modificirt, auf Platon und Ariſtoteles, auf den ſcholaſtiſchen Realismus oder Nominalismus zurückkommen. Der Ausgangspunkt, die Darſtellung und Formulirung entſcheiden nichts. Daß auf Grundlage dieſes Subſtanzendualismus keine wirklich philoſophiſche Welterklärung möglich iſt, liegt am Tage, und iſt auch von Solchen, welche für das Leben und nicht für die Schule philoſophiren, empfunden und erkannt worden.*) Daher das Beſtreben in neuerer Zeit, dieſen Dualismus gründlich abzuthun. Diejenigen, welche richtig mit der ſinnlichen Erfahrung begonnen haben, haben die ſogenannte Materie zur alleinigen Subſtanz und den ſogenannten Geiſt zur Eigenſchaft (Attribut) oder Daſeynsweiſe (Modus) der Materie gemacht. Diejenigen dagegen, welche mit dem Denken begonnen haben, haben die ganze erkennbare Welt aus dem Denken abgeleitet, alſo daß alles (ſcheinbar) Seyende nur Modus des Denkens iſt. Aber die Erſteren haben uns nie gezeigt, daß ſie je eine der Definition entſprechende Wahrnehmung von der Materie gemacht haben. Es blieb immer bei der Behauptung, daß wir Materielles ſinnlich wahrnehmen. Den Beweis ſind ſie ſchuldig geblieben. Die Letzteren haben uns nie gezeigt, wie durch das Denken etwas Objektives, welches ſchlechthin zu läugnen doch nicht angeht, wird. Parmenides iſt weit genug gegangen. Nur die denkende Subſtanz iſt ſeyend. Conſequent, bemerkt Ariſtoteles, hätte er die ganze Welt der konkreten Wirklichkeiten als nichtſeyend beſtimmen müſſen; er war aber, fährt Ariſtoteles fort, genöthigt, der Sinnenwelt als ſeyend zu folgen und erklärte ſie aus zwei Principien. Wenn nun weder der conſequente Materialismus,

*) Ich ſelbſt bin im Carteſianismus (alten und neuen) aufgewachſen und habe dem Hegel'ſchen Monismus gegenüber in der Welterklärung den Subſtanzendualismus feſtgehalten. Aber ſchon Descartes ſelbſt gibt Anlaß zu zweifeln, ob die „res mere extensa", die nichts weiter iſt als „Spatium", eine Subſtanz und ſeyend iſt.

Digitized by Google

noch der consequente Intellektualismus die Welt befriedigend erklärt, was ist weiterhin anzufangen?

Denuo inchoandum, si quid firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire. Dadurch, daß Descartes mit freier Seele sich erhoben hat über Alles, was vor ihm gedacht worden ist, und daß er ganz von vorne an beginnend schlechthin im innerlich Selbsterlebten zu philosophiren begonnen hat, wirkliche Wirklichkeiten suchend, hat er mitgewirkt, die morsche scholastische Zwingburg zu stürzen. In Deutschland hat dies vor ihm der Luther der Philosophen, Nikolaus Taurellus, mit ungleich größerer Entschiedenheit der Theologie gegenüber versucht. Descartes behauptet, er habe den Taurellus und dessen Werke nicht gekannt.

So hat es Maximilian Drossbach gemacht. Unbefriedigt durch den Substanzendualismus, durch den Materialismus, durch den sogenannten Idealismus, ihren Voraussetzungen und Behauptungen und den aus diesen hervorgegangenen Erkenntnißlehren hat er ungestört durch Autoritäts- und Traditionsglauben, der im Philosophiren immer schadet, ganz von vorne angefangen und aus dem Leben heraus untersucht, was wir denn eigentlich wahrnehmen und erfahren. Das ist ein großes Verdienst um die Philosophie. In philosophicis nihil dicit, qui nihil probat dachte er wie Nikolaus Taurellus, und befestigte nur Solches, was jeder Leser, wenn er nicht präoccupirt ist, an sich selbst erproben kann, was offenbar die sicherste Beweisart ist. Das Ergebniß seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen ist dieses: „In meinen früheren Schriften habe ich klar zu machen gesucht, daß die sinnliche Wahrnehmbarkeit der materiellen Dinge eine Illusion ist, daß die Menschen fortwährend wie im Traum ihre eigenen Gemüthszustände für sinnlich wahrgenommene Existenzen halten. In der gegenwärtigen Schrift soll der zweite Grundirrthum, nämlich der des Satzes von der Causalität der Erscheinungen aufgedeckt und der eigentliche Grund des Zusammenhanges der Vorgänge in der Welt andeutungsweise dargelegt werden" (s. Vorwort).

Digitized by Google

Daß die gesammte Materie sinnlich nicht wahrnehmbar, also nie Gegenstand der Erkenntniß seyn kann, hätten die Philosophirenden schon von Platon hören können, der sie als Nichtintelligentes und Nichtintelligibles bestimmt und noch hinzufügt, daß sie nur durch eine Art unächten Schlusses gedacht werden könne. Aus Nikolaus Taurellus hätten sie lernen können, was es mit der Erkennbarkeit der Materie für eine Bewandtniß habe, indem er sie, frei von antiken und scholastischen Voraussetzungen, frischweg das: Nihilum Philosophorum nennt.*) Nun hat es doch noch keinen normalen Menschen

*) Für die Geschichte des deutschen Geistes ist es sehr verhängnißvoll geworden, daß Taurellus, welcher unbestritten der Archeget der deutschen Philosophie ist, und seine Werke, die über alles Lob erhaben sind, unserm philosophischen Zeitgenossen so gut wie nicht bekannt sind, was zum Theil daher kommt, daß seine Widersacher seinen Namen und seine Werke eifrigst zu vertilgen gesucht haben. In den neueren Geschichtsbüchern der Philosophie erfährst du über den ersten deutschen Philosophen gar nichts oder wenig und dies Wenige ist Reproduktion meiner Schrift über Taurellus. Leibniz kannte ihn wohl und pflegte von ihm zu sagen: Ingeniosissimus Taurellus, quem ego Scaligorum Germanorum appelare soleo. Freilich steht dies nicht in seinen veröffentlichten Schriften; mit Grund; denn Leibniz hatte ingeniosissimi Taurelli Grundgedanken der Erkenntnißlehre und der Monadologie ohne Quellenangabe sich angeeignet. So ist geschehen, daß du auf die Frage um die Ursprünge der wirklich deutschen Philosophie seltsame Antworten erhältst. Bald wird ein Theosoph, bald Leibniz genannt. Damit das Maß der Ignoranz voll geworden ist, hat man den Taurellus unter die Aristoteliker eingereiht, während ihn doch seine Collegen und Gegner „die Geißel des Aristoteles" genannt hatten. Solcher Verlaß ist in Sachen unserer deutschen Philosophie auf historische Angaben ohne gründliches Studium der Quelle, welches Studium freilich mühsam ist. Um den ersten deutschen Philosophen der Vergessenheit zu entreißen, habe ich mit philosophischen Freunden im Jahre 1868 an einer Säule der ehemaligen Hochschule in Altdorf (Altdorfi Noricorum), wo der Philosoph zuletzt wirkte und starb, eine Gedenktafel befestigt und eine Schrift über sein Leben, Wirken und Streiten herausgegeben. (Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Erlangen.) Die philosophischen Thesen, welche der damals noch junge Medicus et Philosophus Taurellus in Basel im Jahre 1576 veröffentlicht hat, enthalten die Fundamente der wirklich deutschen Philosophie im Unterschiede der nichtdeutschen panlogicistischen Philosophie, wie sie in Thomas von Aquin, in Andreas Caesalpinus und in Hegel erscheint. Hegel ist, wie Castelar gesagt hat, durch sein Philosophiren vom deutschen Geiste abgefallen. Wenn man

Digitized by Google

gegeben, der die Erkennbarkeit des Nihilum, ſey es durch ſinnliche Wahrnehmung, ſey es durch den Logismus, oder intellektuale Intuition, oder durch Inſpiration, behauptet hat.

Der griechiſche Geiſt hat ſich ein unvergängliches Verdienſt dadurch erworben, daß er ſich abgemüht hat, die ſogenannte Materie, ſo weit es ihm in den gegebenen Verhältniſſen möglich geweſen iſt, zu vernichten. Da ihm ethiſch dieſe Materie das „Erſte Schlechte“ geweſen iſt, hat er auch theoretiſch geſtrebt, dieſelbe als das conträr-contradiktoriſche Gegentheil von dem wirklich Seyenden zu erfaſſen. Dieſe Arbeit hat der deutſche Geiſt aufgenommen und wird und muß ſie vollenden. Dem deutſchen Geiſte, bemerkt Schelling mit Grund, iſt die wenig beneidenswerthe Aufgabe geworden, die Metaphyſik auszubilden. Hiezu gehört ſelbſtverſtändlich eine radikale Reformation der Erkenntnißtheorie. Dieſe verſucht zu haben, bleibt ein unvergängliches Verdienſt Kant's. Hätte Kant anſtatt das logiſche Urtheil nach Materie und Form zu analyſiren, die Geneſis der Sinneswahrnehmung, der Vorſtellung, des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung gemacht, ſo würde er zu anderen Reſultaten gekommen ſeyn, als in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorliegen. Eben dieſes unbefriedigende Reſultat der „Kritik der reinen Vernunft“ hat Droßbach beſtimmt, die Unterſuchung über die Geneſis des Wahrnehmens ganz von vorne anzugreifen. Das Reſultat iſt ein anderes. Wir nehmen nicht „Erſcheinungen“ (Phänomena) ſinnlich wahr, ſondern die Einwirkungen der lebendigen Kräfte, welche die wahren Weſenheiten (Noumena) ſind. Dieſe Einwirkungen nöthigen uns zur Erzeugung von Vorſtellungen. Dieſe Vorſtellungen nun hypoſtaſiren wir irriger Weiſe und dadurch erhalten wir objektiv Seyendes, was im Grunde beſehen nur

---

von Kritik der reinen Vernunft ſpricht, muß man vor Kant's Werk den Tractat des Taurellus: De viribus mentis humanae gründlich durchleſen, und man wird dann Leibniz, Wolf und den ehemaligen Wolfianer Kant aus der Wurzel begreifen. Omne genus ad originem censeatur necesse est ſagt Tertullianus mit Grund.

Digitized by Google

ſubjektive Vorſtellung iſt. Dies gilt vorzugsweiſe von Materie, Geiſt, Raum, Zeit. So wird unſer Denkgeiſt in verworrene Nebel gehüllt. Dieſe zu zerſtreuen iſt die Aufgabe der neuen Philoſophie. Die erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen Droßbach's, wie ſie in ſeinen Werken vorliegen, durchzuſtudiren, iſt daher wohl der Mühe werth. Erſt wenn der Irrthum als Irrthum, die Vorſtellung als Vorſtellung erkannt worden iſt, kann „Feſtes und Dauerndes" in Metaphyſik und Ethik geſchaffen werden.

Zur durchgreifenden Verſcheuchung der Nebel, welche den Geiſt verdunkeln, war nothwendig, den zweiten Irrthum der Mehrzahl der Menſchen, welcher Irrthum Folge des erſten Irrthums iſt, als Irrthum aufzuzeigen. Es iſt dies der Irrthum, daß die ſogenannten „Erſcheinungen" Cauſalitäten ſeyen. Die vorliegende Schrift Droßbach's enthält die entſprechende Unterſuchung, wie dies der Verfaſſer im Vorworte anzeigt. „In der gegenwärtigen Schrift ſoll der zweite Grundirrthum, nämlich der des Satzes von der Cauſalität der Erſcheinungen, aufgedeckt und der eigentliche Grund des Zuſammenhangs der Vorgänge in der Welt dargelegt werden." Die ſcharfſinnigen Ausführungen des Verfaſſers werden mächtig anregen, darüber nachzudenken, was es denn mit der Cauſalität für eine Bewandtniß habe. Glückſelig der Mann, der die Urſachen und die Urſache der Urſachen erkennen kann. Daß die von den Menſchen hypoſtaſirten Vorſtellungen keine bewegenden Urſachen ſeyn können, iſt jedem klar, dem darum zu thun iſt, wahre und wirkliche Erkenntniß über Weſen, Grund und Zweck der Welt zu erreichen. Freilich denen, welche ſich in Sachen der Philoſophie mit Gelahrtheit begnügen, genügt die Kenntniß deſſen, was bisher traditionell über die Cauſalität vorgebracht worden iſt. Sie iſt eben ein Naturgeſetz oder ein Denkgeſetz oder beides zugleich. Ja, man kann ſie auch hypoſtaſiren und als reales Princip bei Erklärung des Geſchehens in Natur und Denken behandeln, wie dies von einem hochgefeierten Philoſophen halbvergangener Zeit mit der „Bewegung" gethan worden iſt. „Die Bewegung macht Ge-

Digitized by Google

ſtalten und Zahlen u. ſ. w.", da man doch von Ariſtoteles gelernt haben mußte, daß er ſtreng von dem „Princip der Bewegung" wiſſen will. Die Bewegung macht nichts, ſondern das bewegende reale Princip macht etwas. Daſſelbe gilt von der Cauſalität; ſie macht nichts, ſondern das cauſale Princip macht etwas. Wenn man nun, die Welt erklären wollend, die Vorſtellungen nicht hypoſtaſiren darf, ſo muß man ſich ausſchließlich an das halten, was ſich uns in der Analyſe des Wahrnehmens als wirkliche Hypoſtaſe ſo aufdrängt, daß wir es genau unterſcheiden können von der Vorſtellung. Dieſes Aufdrängen ſelbſt iſt ein cauſaler Akt und in dieſem bewährt und bewahrheitet ſich das Weſen als cauſales Weſen. Wir können wohl logiſch — behufs der Wiſſenſchaft — Weſen und Wirken unterſcheiden, aber in Wahrheit und Wirklichkeit iſt nur die wirkende Kraft wirklich. Um Mißverſtändniſſen vorzubeugen und das Verſtändniß über wirkende Kraft und Vorſtellung zu erleichtern, ſoll hier geſagt werden, daß die Vorſtellung, weil gewirkt und weil nicht wirkend, nicht etwa ein Nihilum iſt. Die Vorſtellung iſt nur im Vergleich mit der wirkenden Kraft ein Nichtſeyendes; im Vergleich mit dem Nihilum iſt die Vorſtellung ein Seyendes, das Gegenſtand des Denkens ſeyn kann, was bei dem Nihilum nicht angeht. Um die Cauſalität ins volle Licht zu ſetzen, iſt auch noch Folgendes zu ſagen. Seit Kant iſt man gewohnt von „Weſen" und „Erſcheinung" ſo zu ſprechen, als ob die Erſcheinung abgetrennt vom Weſen eine objektive Wirklichkeit wäre und zwar eben die, welche allein Gegenſtand unſerer Erfahrung und Erkenntniß wäre, weil das Ding an ſich nicht erkennbar iſt. Dieſe Weiſe zu ſprechen führt leicht zu Verdunkelungen des Denkens. Es wäre daher zu wünſchen, der Verfaſſer hätte von „Erſcheinungen" überhaupt nicht geſprochen, ſondern nur von den wirkenden Kräften und von Vorſtellungen. Das was man als objektiv wirkliche „Erſcheinung" bezeichnet, iſt ja nur hypoſtaſirte „Vorſtellung", alſo etwas ſchlechthin Subjektives, alſo Erzeugniß des wirkenden — ſchaffenden — Ich, des denkenden Ich, wenn wir mit Carteſius unter

Digitized by Google

„Denken" auch das „imaginari" begreifen. Da nun selbst nach Descartes nur das Denkende seyend ist, so ist das Nichtdenkende, also auch das ausschließlich Ausgedehnte objekt nicht wirklich, sondern nur hypostasirte Vorstellung, erzeugt durch die imaginirende Kraft. Dasselbe gilt von der Welt der sogenannten „Erscheinungen". Das „imaginari" ist Modus des Denkens — nach Descartes — Denken ist aber Modus des Wirkens, dieses ist Grundeigenschaft der wirklichen Kraft, diese ist aber allein wirklich und erfahrbar; somit kann in der Wissenschaft, welche sich ausschließlich mit dem wirklich Wirklichen, also mit den Ur-Sachen beschäftigt, von einer Erscheinungswelt gar nicht gesprochen werden. Da nun nur die Ur-Sache, das Ding an sich, die wirkende Kraft ursächlich wirken kann, so kann selbstverständlich von einer Causalität der Erscheinungen in der Philosophie gar keine Rede seyn. Diejenigen, welche die Vorstellung „ausgedehntes Wesen" hypostasiren, sie also zu einer Ur-Sache-Substanz machen, können ihr freilich Causalität zuschreiben und dann eine Wissenschaft aufbauen, deren Fundament nicht die wirkliche Erfahrung des Seyenden, sondern — die Imagination ist. Diese hypostasirte Vorstellung „ausgedehnte Substanz" ist die „materia Physicorum", die „secunda materia" (Taurellus).

Diesen Grundirrthum hat Droßbach zur Genüge aufgedeckt. Wer den Grundgedanken Droßbach's, daß nur die wirkliche Erfahrung des Wirklichen Unterlage für den Aufbau eines Systems seyn kann, welche wirklich das Geschehen in der Welt von den untersten Lebenskreisen bis zu den höchsten menschlichen Daseynsweisen befriedigend erklärt, erfaßt hat, wird ohne Anstrengung diesen Traktat über die Causalität lesen und die folgenden Traktate über die Wechselwirkung der Ursachen und über den Grund der Wechselwirkung begierig vornehmen.

Den Resultaten der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen Droßbach's gibt die Erfahrung Zeugniß, wenn man Seyn und Schein unterscheiden kann. Aber auch die höchste philosophische Spekulation gibt ihnen Zeugniß, wenn man in der Weise des Aristoteles zu spekuliren mächtig genug ist. Wenn die wirk-

Digitized by Google

liche Erfahrung uns lehrt, daß es in Sachen der menſchlichen Erkenntniß ſo und nicht anders iſt, ſo zeigt uns die Spekulation, warum es in der Wirklichkeit ſo und nicht anders iſt.

Was nicht aus ſich begriffen werden kann, muß aus einem Andern begriffen werden. Dies nöthigt uns, ein Wirkliches zu ſuchen, das den Erklärungsgrund des Geſchehens in der Welt zu finden uns möglich macht. „Zufall iſt ein leerer Name, nur ein Deckmantel unſerer Unwiſſenheit, in der wir die Erklärungsgründe nicht finden können", lehrte ſchon Demokrit. Wo iſt alſo der Erklärungsgrund für das Geſchehen in der Welt zu ſuchen? Unſere Vorſtellungen ſind keine Seyns-, alſo auch keine Erklärungsgründe. Sind die Erklärungsgründe in den durch die Erfahrung gefundenen wirklichen Kräften zu ſuchen? Sie ſind die Seyns- und Erklärungsgründe der Vorſtellungen. Sind ſie auch ihre eigenen Seyns- und Erklärungsgründe? Man kann darauf ſagen, dieſe Frage ſey unphiloſophiſch. Dieſe wirklichen wirkenden Kräfte ſind eben, weil ſie ſind. Nun wohlan! wozu iſt denn dann all unſer Philoſophiren? Mit Recht ſagt Ariſtoteles, wir glauben nichts zu wiſſen, wenn wir nicht wiſſen, woher ein Ding iſt, was es iſt und wozu es iſt. Wenn wir nun wirklich nicht wiſſen, woher dieſe Wirklichen ſind, ſomit auch nicht wozu ſie ſind, ja nicht einmal voll und ganz, was ſie ſind, welchen Werth hat da unſer ganzes Philoſophiren? Ariſtoteles hat die Principien der Welt unabgeleitet gelaſſen, weil die Materie, das Negative, nicht abgeleitet werden kann. Moderne Naturforſcher leiten die Materie aus dem entgegengeſetzten Grunde nicht ab; ihnen iſt die Materie das Abſolute, alſo das ſchlechthin Gute. Aber bezüglich des Geſchehens in der Welt war dem Ariſtoteles nicht blos ein Erregungsprincip, ſondern auch ein wirklich ſeyendes Ideal denknothwendig. Zum Geſchehen in der Welt gehört aber offenbar das Wahrnehmen und Vorſtellen. Daher muß eine Erkenntnißtheorie mit dem Princip der Bewegung und dem Ideal in logiſche Beziehung gebracht werden. Dies hat Ariſtoteles gethan, darum ſind ſeine erkenntnißtheoretiſchen Arbeiten für alle Zeiten ſo werthvoll.

Digitized by Google

Wenn auch Kant der sogenannten theologischen Idee (besser: Vorstellung von einem Absoluten) in der Kritik der reinen Vernunft eine sehr untergeordnete Rolle angewiesen hat, so gilt sie ihm in der praktischen Philosophie, die sich mit dem Zwecke des Geschehens in der Welt beschäftigt, um so mehr. Hier begreift er, warum die Vorstellung (Idee) uns so dringend empfohlen wird. Er postulirt, daß dieser Vorstellung ein wirklich Seyendes entspricht und daß Gott nicht eine subjektive Hypostase der Imagination oder ein Produkt des logischen Denkens seyn dürfe, wenn nicht alles Geschehen in der Welt zwecklos seyn soll.

Sehr wichtig für die Untersuchung der Causalität ist auch, was Droßbach in dem Traktat über den Grund der Wechselwirkung der wahren Ursachen geschrieben hat (S. 44 f.).

Alle Kräfte sind zweckstrebend; der Zweck ist die Erreichung immer höherer Daseyns- und Verbindungsformen der Kräfte; Bedingung ist die Wechselwirkung der Kräfte. „Alle Wesen streben mit Absicht nach einem Ziel, nach Vervollkommnung ihrer gegenseitigen Verhältnisse, ihrer Verbindungsformen sowie ihrer Erkenntnisse und Handlungen, und sie stehen auf verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung mit mehr oder weniger verworrener, mit mehr oder minder heller bewußter Absicht. Jedes strebt von seiner Entwickelungsstufe aus, und das höchste Wesen, von der höchsten Stufe, also mit klarster Erkenntniß und Absicht und mit der vollkommensten Machtentfaltung als der ewige Beherrscher des allumfassenden Staates ewiger Wesen — der Welt — als Lenker der Entwicklung der Wesen — als Erzieher — als eine zum Ideal der Vollkommenheit emporziehende Macht; und es erscheint diese Annahme geboten, da die Wesen ursprünglich nur mit den verworrensten Vorstellungen und mit dunkelster Erkenntniß ihres Zieles streben“ (S. 50).

Das ist für die Untersuchung der Causalität ein hochwichtiger Satz. Werden die strebenden Wesen von Droßbach ontologisch auch nicht abgeleitet, so werden sie doch teleologisch mit einem höchsten Wesen causaliter in Beziehung gesetzt, ähnlich dem Verfahren des Aristoteles und Kant's.

Digitized by Google

Je mehr Erkenntniß des Weſens der Cauſalität klarer und adäquater wie im Menſchen wird, je beſſer er begreift, daß Vorſtellungen keine Cauſalitäten ſind, ſondern nur die wirklich Seyenden, deſto tiefer und lebensvoller wird dieſer Menſch die wirkliche Einwirkung des höchſten Weſens auf die ſtrebenden Kräfte begreifen, alſo daß dieſe Einwirkung des wirklichen Ideals nicht bloße Vorſtellung der Menſchen oder Hypoſtaſe dieſer Vorſtellung, ſondern ſeyend Seyendes; ein ſolcher Vorgang iſt wie das Einwirken des Erziehers auf den Zögling. Da nur Aehnliches auf Aehnliches einwirken kann, liegt am Tage, daß die einwirkende höchſte Kraft — man mag ſie nennen wie man will — den ſtrebenden Kräften ähnlich iſt, woher es denn auch kommt, daß die durch Abſtrahiren und begriffliche Operationen dem wirklichen Leben nicht entfremdeten Menſchen von Gott die Vorſtellung eines erziehenden Vaters erzeugen. Droßbach erklärt ſelbſt, daß die Annahme eines höchſten Erziehers geboten erſcheint, deßhalb, weil „die Weſen urſprünglich nur mit den verworrenſten Vorſtellungen und mit dunkelſter Erkenntniß ihres Zieles ſtreben, daher ſich immerfort auf Irrwegen umhertreiben wie ein Schiffer ohne Compaß auf ſturmbewegtem Ocean und nie oder nur zufällig den rechten Weg finden würden". Daraus folgt doch nothwendig, daß die ſtrebenden Kräfte, weil ſie ein einwirkendes wirklich ſeyendes Ideal vorausſetzen, nicht ſchlechthin vorausſetzungsloſe Weſen ſind. Dieſe Erkenntniß nöthigt dann von ſelbſt zur Unterſuchung des ontologiſchen Verhältniſſes des Ideals und der vielen ſtrebenden Kräfte. Daraus folgt dann der Erklärungsgrund des thatſächlichen Geſchehens in der Welt und vorzugsweiſe des Erkenntnißproceſſes. Es wird klar, warum die Wechſelwirkung der Vielen auf einander und die Wechſelwirkung des Ideals und der Vielen die Bedingung zur Erreichung des Zweckes iſt.

Daß aber Droßbach nur das teleologiſche Verhältniß der Vielen zum Ideal beſtimmt hat, beweiſt, daß er die Vielen weder durch die ſogenannte Schöpfung der theologiſch Philoſophirenden, noch durch pantheiſtiſche Weiſen ableiten wollte.

Digitized by Google

Da die sogenannte Materie nicht seyend ist — sie ist nur Vorstellung — so entging Droßbach den negativen Consequenzen derer, welche die Materie als Realprincip der Welt bestimmt haben. Er hat als Realprincip die Kräfte, und da er zugleich das emporziehende Ideal als Seyendes festhält, kann er in der praktischen Philosophie nie zum Schlusse kommen, daß die Verneinung der Begierde zum Daseyn oberstes praktisches Princip seyn müsse. Sein praktisches oberstes Princip entspricht genau der wirklichen Erfahrung, nach welcher die Kräfte zweckstrebend sind, dieser Zweck aber ist das höchste Daseyn, zu werden wie das Ideal, wie Gott. So führt dieses gesunde Philosophiren, so frei von aller Theologie und gläubigen Annahmen nicht zur Desperation, sondern zum Gegentheile. Die praktische Philosophie des Aristoteles ist von dem unheimlichen Gedanken durchdrungen, daß die Materie, diese scharfe Negation des Guten, ewig und daher unvertilgbar sey. Nikolaus Taurellus, dem die Materie philosophisch das Nihilum war, kannte nur Kräfte und war erkenntnißtheoretisch und ontologisch auf dem besten Wege, im Lichte der reinen Vernunft Wesen, Grund und Zweck der Welt aufzuzeigen, aber, Sohn seiner Zeit, konnte er Einen theologischen Satz nicht über Bord werfen, den von der sogenannten Erbsünde. Er konnte diesen theologischen Satz nicht auflösen in einen philosophischen Begriff, was später Kant versucht hat, und was für uns nicht schwer ist, wenn wir begreifen, daß die Welt schon ontologisch die relative Negation (weil die relative Affirmation) des Absoluten, also des schlechthin Guten ist. Dadurch geschah es dem freisinnigen Taurellus, daß er die bewußte Desperation als Resultat des Philosophirens aufstellte. Daraus mag man erkennen, wie folgenreich es ist und seyn wird, daß Droßbach schlechthin frei von den Dogmen der Theologen, Philosophen und Naturforschern vergangener und gegenwärtiger Zeit an die Erfahrung sich gehalten und diese vorurtheilsfrei analysirt hat. Ueber die Genesis und den Zweck seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hat Droßbach recapitulirend im Nachworte zur vorliegenden Schrift geschrieben:

Digitized by Google

„Die Welt mit ihrem Wechſel der Begebenheiten liegt offen vor uns; aber wir machen uns von ihr verworrene, dunkle, irrige Vorſtellungen und müſſen uns die klaren Vorſtellungen durch einen langen Proceß von Verirrungen erringen... Kein Syſtem geht von ganz klaren und wahren Vorſtellungen und Begriffen aus, denn die Philoſophie ſucht erſt das Wahre.... Alſo ſind es immer verworrene Vorſtellungen oder irrige Anſchauungen, welche den Ausgangspunkt für eine Reihe von Lehrmeinungen bilden, oder doch neben klaren Vorſtellungen in ihm enthalten ſind. Dieſe irrigen Vorſtellungen entwickeln ſich wie die Krankheitskeime in den Organismen und beherrſchen oft die ganze hiſtoriſche Entwickelungs-Reihe, ſo daß innerhalb derſelben zu keiner klaren Erkenntniß zu gelangen iſt... Die Geſchichte entwickelt die Anſchauungen eines Zeitalters durch Jahrhunderte fort, und die Grund-Irrthümer in den den Ausgang bildenden Anſchauungen werden nicht eher als ſolche erkannt, bis ein ganz neuer Standpunkt gewonnen wird, von welchem aus ſie betrachtet und beurtheilt werden können... Die neuere Philoſophie geht von der Meinung aus, daß die Erſcheinungen oder die materiellen Dinge das ſinnlich Wahrnehmbare, dagegen die Weſen oder die wirklichen Dinge unwahrnehmbar, unerkennbar ſeyen, daß ein cauſaler Zuſammenhang beſtehe und daß in allem Geſchehen ein Geſetz der Nothwendigkeit beſtehe.. Daher erſcheint es geboten, die beſtehenden idealiſtiſchen und empiriſtiſchen Doctrinen, welche auf dieſen Vorausſetzungen ſich entwickelt haben, zu verlaſſen und eine neue Reihe der philoſophiſchen Entwicklung anzufangen, welche der Wahrheit entſprechendere Principien zu ihrer Grundlage hat.

Dieſe Principien wurden im Vorſtehenden dargelegt, ſie ſind den beſtehenden entgegengeſetzt.“

Außerhalb der Schulen wird man in künftigen Tagen die Bedeutung der philoſophiſchen Arbeiten Droßbach's ihrem Verdienſte entſprechend dadurch würdigen, daß man das Philoſophiren mit ihm mit der Unterſuchung der menſchlichen Erfahrung und nicht mit hergebrachten Dogmen oder hypoſtaſirten

Digitized by Google

Abstraktionen beginnt. Man wird dann auch gründlich erfassen, was die Göttin dem Parmenides gesagt hat: Ich will dir die beiden Wege zeigen, den, welcher zur Wahrheit und den, welcher zum Irrthum führt. Der Weg zur Wahrheit ist dieser: daß nur das Seyende seyend ist und das Nichtseyende nichtseyend. Der Weg zum Irrthum ist dieser: daß das Nichtseyende seyend ist und das Seyende nichtseyend. Auf diesem Wege wandeln die doppelköpfigen Menschen. Nachdem Droßbach aufgezeigt hat, daß nur die Kräfte causale Seyende sind, die sogenannte Erscheinungswelt nur Vorstellung, also relativ Nichtseyendes ist, das selbstverständlich auch nicht causal seyn kann, sind die beiden Wege leicht zu unterscheiden und zu erkennen. Wer wirkliche Erkenntniß sucht, wird nicht zweifelhaft seyn, welchen Weg er einschlagen muß. Hiedurch empfiehlt sich die Arbeit Droßbach's von selbst, was in Sachen der Philosophie weitaus das Beste ist. **Schmid-Schwarzenberg.**

Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte. Für alle Freunde christlicher Erkenntniß ꝛc. Von Julius Hamberger, Doktor der Philosophie und Theologie. Zweite verbesserte Auflage. Gütersloh, Bertelsmann, 1882. VI und 347 S. 8°.

Erinnerungen aus meinem Leben. Nebst einigen kleinen Abhandlungen. Von Dr. Julius Hamberger. Stuttgart, Steinkopf, 1883. 108 S. kl. 8°.

Nicht Vielen dürfte bekannt seyn, daß König Maximilian II. von Bayern häufig Professor Hamberger hat zu sich kommen lassen, um mit ihm über Probleme eines religiösen Philosophirens eingehend sich zu besprechen. Daß die christliche Lehre vernunftgemäß, ja die einzige durchaus vernunftmäßige Lehre von Gott und von den göttlichen Dingen ist, das sollte in das Licht treten bei jenen abendlichen Unterhaltungen des wahrheitsuchenden Fürsten mit einem Denker, der vor Andren die begehrte Auskunft zu geben vermochte. Hat doch letzterer in seinen zahlreichen Schriften seit den dreißiger Jahren bis heute offenkundig als seine eigenste Lebensaufgabe verfolgt, den Einklang biblischer Wahrheit mit den Thatsachen der Natur, der

Digitized by Google

Geschichte und des menschlichen Selbstbewußtseyns zu erkennen und darzulegen. Aufs neue zeugt davon die gegenwärtige zweite Auflage von „Gott und seine Offenbarungen".

Als Referent sich an das Studium des Werkes machte und die Lehre „von der Erschaffung des Himmels und der Erde" durchnahm, dachte er bei sich, es sey das wohl die gereifteste Partie des Ganzen. Derselbe Gedanke wiederholte sich aber bei Lesung der folgenden Abschnitte, also daß er an das Ende angelangt dem Verf. Dank zu sagen hat für die Belehrung und den Genuß, welchen das Ganze ihm gewährte.

Ein theologisches Lehrgebäude ist es, was der Verf. vorführt unter den besonderen Titeln einer Lehre von Gott, von der Erschaffung des Himmels und der Erde, von der Beschaffenheit der Natur und des Menschen seit dem Sündenfall, von der Erlösung des Menschengeschlechts, von der Heiligung, von der gegenwärtigen Aufgabe der Menschheit und von den letzten Dingen. Aber dieses theologische Lehrgebäude ist nicht nur das Produkt oder das Spiegelbild einer philosophischen Weltanschauung, sondern muß für ein Hauptstück aus einem philosophischen Gesammtsystem gelten. Denn einmal ist dasselbe begründet und durchzogen von einer philosophischen Prinzipienlehre. Diese Prinzipienlehre ist zwar theosophischen Charakters, von jener Art, wie sie sich bei Baader im Anschluß an Böhme konzipirt findet; auch lassen sich genug Bedenken gegen manche Ideen der Böhme-Baader'schen Theosophie erheben, z. B. gegen die sieben Naturgestalten, mit Bezug auf welche gerade der Verf. nicht nur die Schöpfungsperioden, sondern auch die Geschichte der Völker gliedert; dazu vermissen wir bei aller bisherigen Theosophie den erkenntnißtheoretischen Nachweis der Berechtigung. Trotzdem stimmt mit des Verf. Unternehmen unsere anderwärts bereits öfters dargelegte Ueberzeugung, daß die alte Metaphysik, soll sie neu erstehen, nur als Theosophie Bestand gewinnen und die Aufgabe einer Prinzipienlehre erfüllen kann, die oberste Doktrin im philosophischen Gesammtsystem also Theosophie seyn muß. Von einer solchen Prinzipienlehre nun ist

Digitized by Google

des Verf. theologisches Lehrgebäude durchdrungen. Zweitens ist dasselbe ausgearbeitet mit fortwährender Bezugnahme auf die Thatsachen des Natur- und Geisteslebens. Auch hierin stimmen wir dem Verf. zu, nachdem wir immer schon die Naturwissenschaft als Basis im philosophischen Gesammtsystem, als Prinzipienlehre hinwieder eben die erkenntnißtheoretisch begründete Theosophie, als Mittelglieder aber zwischen beiden einerseits die Philosophie der Offenbarung, d. h. die in den philosophischen Organismus hereingenommene Theologie, und andrerseits die Philosophie des Menschenlebens hervorgehoben und die Wechselwirkung einer jeden dieser Disziplinen mit den übrigen gefordert und erstrebt haben. Darum also erscheint uns des Verf. theologisches Lehrgebäude als ein Hauptstück aus dem Umkreis eines philosophischen Gesammtsystems, nicht aber als das philosophische Gesammtsystem selbst; seine Theologie ist auch nicht eine solche, die nach mittelalterlicher und bis heute beliebter Art im Verhältniß des Gegensatzes oder in einem Herrschaftsverhältniß zur Philosophie sich befindet, noch eine solche, welche ihre Eigenthümlichkeit zu Gunsten eines einseitigen Rationalismus verleugnet. Daß übrigens ein philosophisches Gesammtsystem, in welchem die Theologie oder die Wissenschaft von der Offenbarung als Glied fungirt, nicht nach dem Geschmack des modernen, auf eine armselige Erkenntnißtheorie zusammengeschwundenen Philosophirens ist, darüber weiß ohne Zweifel der Verf. sich zu trösten und dürfte zugleich mit uns in der heutigen aus vorangegangener Ueberhebung erfolgten Verzweiflung an der Wahrheit den Bankrott einer vereinseitigten Richtung erblicken.

Längst ist mit regem Interesse Referent den verschiedenen Arbeiten des Verf. nachgegangen und hat diesen, den von Angesicht zu sehen ihm nie Gelegenheit gegeben war, um seiner Geistestiefe willen hochschätzen, um seines umsichtigen und milden Urtheilens willen verehren lernen. Darum hegte er immer schon den Wunsch, von den Lebenswegen des Mannes und von seinem inneren Entwicklungsgang Näheres und Authentisches zu ver-

Digitized by Google

nehmen; Anderen, welche mit des Verf. Werken vertraut geworden ſind, dürfte daſſelbe Verlangen entſtanden ſeyn.

Dem nun kommen des Verf. jüngſt erſchienene „Erinnerungen aus meinem Leben“ entgegen, eine ſchlichte Erzählung von dem langen, der Wiſſenſchaft gewidmeten, arbeitsreichen, unwandelbar in Gott gegründeten Leben eines Chriſtenmenſchen, welcher dankbar für jeden, auch den kleinſten Liebeserweis, und hinwieder ſeinerſeits Allen mit herzlicher Liebe begegnend ſeinen Blick dem Jenſeits zugewendet hält und in deſſen Licht der ruheloſen Welt für Herz und Verſtand den Frieden von oben verkündet. Die unermüdete literariſche Thätigkeit — der Verf. unterläßt es bei der Ueberſicht über ſeine Schriften, „Die bibliſche Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geſchichte“ 1877 (dritte Auflage), ſowie die vorhin beſprochene zweite Ausgabe von „Gott und ſeine Offenbarungen“ 1882 zu erwähnen — erweiſt ſich als bewegt von dem Streben, die Welt der Wirklichkeit und das Wort Gottes in ihrem Einklang mit einander zu erfaſſen; die theoſophiſche Anſchauung aber, von welcher dieſes Streben durchleuchtet wird, iſt beherrſcht von der Idee der himmliſchen Leiblichkeit, alſo daß man ſagen möchte, es mache hier, anſtatt einer vorherrſchend pſychologiſchen oder dialektiſchen oder ethiſchen Wendung, vornehmlich und in eigenthümlicher Weiſe das äſthetiſche Moment der theoſophiſchen Anſchauung ſich geltend. Den „Erinnerungen“ ſelbſt ſind übrigens noch fünf intereſſante Abhandlungen beigegeben: eine Darlegung nämlich der Grundgedanken von Böhme's Spekulation gegenüber dem Vorwurf des Pantheismus, Semipantheismus und Manichäismus, ſowie eine Charakteriſtik von Baader's Ethik und Politik, dazu die Beſprechung mehrerer wichtiger Probleme, die als eine weitere Ausführung einzelner Lehren Hamberger's zu betrachten iſt und namentlich die Annahme der Präexiſtenz ſchärfer hervortreten läßt.

Wir aber wünſchen dem treuen Arbeiter, der jetzt im 83. Lebensjahre ſteht, es möge ihm gegeben ſeyn zu ſehen, daß eine wahrhaft chriſtliche Philoſophie, deren Ausbildung er vor

Digitized by Google

vielen Jahrzehnten schon seine Kräfte gewidmet hat und von deren Problemen die heutzutage vorherrschende Richtung nichts weiß, inmitten dermaliger Zerfahrenheit und Geistesarmuth durch ihre heilende Kraft Viele wieder stärkt und emporrichtet.

Erlangen. **Rabus.**

Abriß der philosophischen Grundwissenschaften. I. Theil: Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes. Von Dr. Gustav Glogau, Privat-Docent der Philosophie a. d. Universität Zürich. Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner, 1880. XXII und 397 S.

Verschiedentlich machte ich auf die Bedeutung aufmerksam, welche M. Lazarus besonders durch sein Gesetz der Apperception für die Psychologie gewann. Auf das in meinem „Idealrealismus" hierüber Gesagte ward noch vor wenig Jahren geschrieben: „Es wundert uns, warum W. diese neue Entdeckung von Lazarus so sehr anpreist. Die Thatsache, welche jenes Gesetz ausspricht, liegt ja offen zu Tage! Schon die Scholastiker sagten: Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis." Dieser Einwand zeigt, daß Jahrzehnte vergehen können, ehe das Wesen und der Werth einer Entdeckung erkannt wird. Mit Scholastik hat Lazarus nichts zu thun. Deren angeführter Satz hat nur Beziehung zu dem für Poesie schönen, aber für Wissenschaft werthlosen alten Spruch: Aehnliches wird nur durch Aehnliches erkannt.

Das Volksbewußtseyn aller Zeiten wußte, daß die Seele ein lebendiges, wachsendes, an Verstand und Weisheit zunehmendes, somit sich entwickelndes Wesen ist. Aber in der Philosophie, in der Scholastik zumal, galt die Seele als etwas Fertiges, Vollendetes. Von einer Geschichte, einer Entwicklung des Selbstbewußtseyns sprach man nicht. Und sie, die als Leben- und Kraftgebendes gepriesen ward, ward in Wirklichkeit in der Philosophie wie ein Lebloses, Kraftloses behandelt. Sie konnte nach ihr nur kraftlos wiederstrahlen was ihr angeboren war oder durch die Sinne ihr eingeschrieben würde.

Solchen Anschauungen gegenüber erhob sich Kant und

Digitized by Google

nennt sich einen Kopernikus. Und er ist es, doch nicht blos für die Erkenntnißlehre, sondern da die erkennende Kraft eine Seite der seelischen Kraft ist, für die Seelenlehre überhaupt. Er macht die Seele zu einer Kraft, einer freithätigen Kraft, insofern die Seele gemäß ihrer Natur die Außenwelt auffaßt; weshalb wir nach ihm gar nicht einmal wissen können, ob die Außenwelt das ist, als was sie uns bei der Form unseres Auffassens erscheint. Aber Kant war nur der Anfang des Fortschritts. Er faßte die Seele zwar als Kraft, aber auch ihm war sie noch etwas Fertiges, Seyendes. Auch Glogau (S. 15) hebt es hervor, daß Kant die geschichtliche Entwicklung des Geistes fern lag, daß er die Seele ontisch, nicht genetisch erfaßte. Damit aber bleibt auch bei Kant die Seele als entwicklungslos auch lebenslos.

Lebensfülle und Entwicklungsmöglichkeit gewinnt die Seele erst durch Lazarus. In seinem Gesetz der Apperception giebt er der Seele einen Inhalt, der, weil er selbst von Armuth zum Reichthum, von irrthumvoller zu wahrheitsvoller Form sich erheben und entwickeln kann, auch die von ihm erfüllte Seele in Wahrheit zu etwas Lebensvollem, Entwicklungsfrohem macht. Und indem er diesen Inhalt der Seele entstammen läßt dem Boden des Menschheitslebens und des Volksbewußtseyns, so hört mit ihm die Seele auf in einseitiger Bestimmung nur eine abstracte Kraft des reinen Denkens, der reinen Vernunft zu seyn, sie wird mit ihm ein wahrhaft concretes Wesen, das theilhabend an den Idealen der Völker, als eine nach allseitiger Vervollkommnung und Erhebung ringende Kraft, nicht nur nach der Reinheit der Vernunft, sondern auch nach der Reinheit des Willens und der des Gefühls und Gemüths strebt.

Bei dieser Bedeutung, die wir Lazarus zuschreiben, machen wir gern auf oben genannte Schrift, obgleich sie bereits in dieser Zeitschrift, Bd. 80, S. 304 hervorgehoben ist, nochmals aufmerksam, eben weil sie voll in dem Boden des Lazarus wurzelt. Glogau hat nun freilich seine Schrift seinem Freunde Steinthal gewidmet. Indessen Steinthal und Lazarus stehen

Digitized by Google

in Hinsicht des Seelenlebens auf demselben Boden, weshalb Glogau auch zugleich an Lazarus sein Buch hätte widmen können. Aber nichts in der Welt ist völlig einander gleich und so unterscheiden sich auch Lazarus und Steinthal. Ja wir sagen, Glogau, welcher größere Beziehung zu Steinthal hat und daher diesem seine Schrift widmet, unterscheidet sich von diesem doch wieder ganz in derselben Weise, in der sich Steinthal von Lazarus scheidet. In einem Aufsatz „Zur Sprachphilosophie" im Band 32 dieser Zeitschrift, der auch in dem ersten Band von Steinthal's „gesammelten kleineren Schriften" aufgenommen ist, spricht aus Anlaß von Lazarus' Leben der Seele Steinthal von seinem Verhältniß zu Lazarus, namentlich in Hinsicht auf das Gesetz der Apperception. Wir haben auf dieses Verhältniß hier nicht im Einzelnen einzugehen. Nur im Großen und Ganzen weisen wir hin, wie Lazarus vorzugsweise die concreten Erscheinungen des Seelenlebens vor Augen hat und daher die Freithätigkeit des Geistes, gegenüber dem ihn erfüllenden Inhalt im Vordergrund stehen läßt, indessen Steinthal, ohne die Freithätigkeit des Geistes läugnen zu wollen, mit Vorliebe dem Werden und Entwicklungsgang des Inhalts des Geistes, der Apperceptionsmasse desselben, nachgeht.

Aus Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen u. s. w. besteht diese Masse und wenn wir dabei den freithätigen Factor weglassen, so gewinnt jeder dieser Factoren eine Bedeutung, die es ermöglicht, ähnlich wie in der Algebra, Gesetzmäßigkeiten losgelöst von jedem individuellen Inhalt und dadurch zugleich in allgemeiner Gültigkeit darzustellen. Steinthal stellte daher in seiner Psychologie auch „psychologische Formeln" auf; und Glogau sagt S. 187: „Daß solche algebraische Figuren, weil dadurch die Gesetze für die Bildung und die Bewegung der Vorstellungen von dem Inhalt abgelöst und für sich hingestellt werden, dieselben nicht nur schärfer und bestimmter erfassen lassen, sondern daß sie auch die kritische Prüfung erleichtern, ob und wie weit sie wirklich das causale Verhältniß des Seelenlebens einschließen."

Digitized by Google

Nun iſt man freilich noch geneigt, es einen Widerſpruch zu nennen, in einem freithätigen Weſen von Geſetzmäßigkeit zu reden. Indeß in einer Zeit, wo nach allgemeiner Anerkennung der Menſch in einer Welt lebt, in der alles geſetzmäßig wirkt und verkettet iſt, da ſollte man es nicht mehr einen Widerſpruch nennen, daß die Freithätigkeit des Geiſtes Geſetzen unterworfen iſt. Denn wenn wir die Freithätigkeit des Geiſtes faſſen als das Vermögen: Wahrheit, Vernunft, Sittlichkeit zu bethätigen und ſich herauszureißen aus der Knechtſchaft des Irrthums, der Unvernunft und der Sünde, ſo iſt eben klar, daß dieſer Entwicklungsgang von Irrthum zur Wahrheit, von Unvernunft zur Vernunft, vom Verkennen des wahren Weges des Lebens zum Erkennen und Feſthalten deſſelben ſeine Geſetzmäßigkeit haben wird. Wir ſtimmen dabei auch Steinthal und Glogau zu, daß dieſe Geſetzmäßigkeit um ſo klarer hervortreten werde, wenn man die des Menſchen Seele erregenden, einander verdrängenden oder verſtärkenden Wahrnehmungen, Vorſtellungen u. ſ. w. losgelöſt von individuellem Inhalt in algebraiſcher Allgemeinheit gegenüberſtelle. Und die Darſtellungen beider Forſcher laſſen den Werth ſolcher Unterſuchungen hervortreten, auch wenn nicht zu läugnen ſeyn wird, daß es eben doch die Freithätigkeit des Geiſtes iſt, welche aus den vorhandenen Vorſtellungsmaſſen das Reſultat zur That werden läßt.

Zu Newton's Zeit waren die Geſetze des Falls irdiſcher Körper, die Geſetze der irdiſchen Schwere bekannt; man war auch der Ueberzeugung geworden, daß die kosmiſchen Körper ſich in mechaniſcher Weiſe bewegen; man hatte auch von Kräften geſprochen, welche den Mond um die Erde führten, man hatte dieſe Kräfte auch Attraction, Gravitation, Schwere genannt, und verſchiedene Zeitgenoſſen, beſonders Hooke, machten daher Newton den Ruhm der Entdeckung ſtreitig. Aber Niemand hat wie Newton gradezu die Schwere der Erde als Urſache der Bewegung des Mondes angenommen; niemand gradezu wie er die Geſetze der irdiſchen Schwere auf den Bewegungsmechanismus der kosmiſchen Maſſen übertragen. Die gleichen Vorſtellungs-

Digitized by Google

massen also bewegten sich im Kopfe Newton's wie in dem seiner Zeitgenossen, aber er allein verknüpfte Ungleichartiges, Irdisches und Kosmisches; er allein versuchte durch Rechnung die Wahrheit seines verknüpfenden Denkens zu erweisen. Und mag immerhin ein fallender Apfel, der andere Menschen gedankenlos läßt, ihn zur Rechnung veranlaßt haben, die Verknüpfung geschah durch die Freithätigkeit seines Denkens; sie geschah, wie er auf die Frage, wie er zu solcher Entdeckung gekommen sey, erwiederte: „Weil ich unablässig daran dachte."

Auch Glogau sagt S. 11, „der Fortschritt des Wissens, der weithin wirkende Revolutionen hervorruft, den Zeitgeist umändert, geschieht durch Aneinanderrücken des Abgelegenen und Entfernten, durch gleichzeitiges Umfassen des verschiedenartig Einzelnen". In solchem Aneinanderrücken, solcher Verknüpfung oder Synthese durch die Thätigkeit des Denkens erblicken wir jenen freithätigen Factor, der in den psychologischen Formeln nicht enthalten seyn kann. Trotzdem können wir den Werth solcher Formeln nicht läugnen. Glogau hat bereits 1876 in seiner Schrift: „Steinthal's psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt", seinen Eifer für dieses Gebiet der Psychologie bewiesen; ja er hat in dieser Schrift, wie Steinthal selbst rühmt, dessen Formeln ein einheitlicheres, philosophischeres Gepräge gegeben. Natürlich kommen die Forschungen der früheren Schrift der jetzigen zu Gute. Natürlich hat der Verf. auch das Recht, selbst die Pflicht, auf das Frühere zu verweisen. Aber mit einer gewissen Vorsicht hat dieser Hinweis doch zu geschehen, da durch zu often Hinweis die Unabhängigkeit einer Schrift leicht gefährdet wird. Das neue Werk hat als „Abriß" die Resultate der Wissenschaft zu bringen, und der Leser darf verlangen, daß da wo Begründungen nöthig, sie wenigstens in abrißmäßiger Kürze gegeben sind. Volle Vollständigkeit wird er im Abriß nicht suchen. Aber zu häufige Hinweise oder gar ein Satz wie S. 300: „Ich habe in den ‚Psychologischen Formeln' S. 94 gezeigt und mag hier nicht wiederholen" machen mißtrauisch gegen die abrißmäßige Vollständigkeit und lassen das

Digitized by Google

Neue als unſelbſtändig, als unverſtändlich ohne das Frühere erſcheinen, ſelbſt wenn, wie z. B. S. 300, die abrißmäßige Begründung dafür, daß auch einer Sprache, die über Wurzelgebilde noch nicht hinauskam, innere Formung zukomme, trotz des Nicht-davon-reden-wollens, gegeben iſt.

Wenn wir nun oben ſagten, Glogau unterſcheide ſich von Steinthal ähnlich wie dieſer von Lazarus, ſo geſchieht es, weil der Eifer für dieſes Formelgebiet der Pſychologie bei Glogau noch mehr wie bei Steinthal den bei Lazarus hervortretenden freithätigen Factor in Hintergrund treten läßt. Darin liegt denn auch der Grund, weshalb nicht allein für Glogau S. 49 „Darwin's Anſchauungsweiſe und insbeſondere Häckel's Parallelismus von Ontogenie und Phytogenie ganz ſympathiſch iſt", ſondern weshalb auch vielfach ſeine Darſtellung pſychologiſcher Entwicklung Berührung mit darwiniſtiſcher Entwicklung zeigt.

Trefflich entwickelt Glogau S. 261 in Formel 14 die Kraft der Tradition, das Trägheitsgeſetz in der Seele. Dieſes Geſetz begründet und bewahrt die Continuität, den Zuſammenhang in der geſchichtlichen Entwicklung, es begründet die Wahrheit, welche in den Vorſtellungen von Erbſünde und ſeeliſcher Vererbung wurzelt; aber die Alleinherrſchaft dieſes Geſetzes würde ſtatt einer Fortentwicklung eine monotone Wiederholung und gar einen geiſtigen Stillſtand erzeugen; die Alleinherrſchaft dieſes Geſetzes würde in der That die ſeeliſche Entwicklung zu einer darwiniſtiſchen machen. Aber die Thatſache des Fortſchrittes bezeugt das Vorhandenſeyn einer freithätigen, „das Entfernte und Nahe verknüpfenden", ſynthetiſchen Kraft, welche aus den Uebeln des Trägheitsgeſetzes zu retten vermag und bedingt, daß wir in der Entwicklung des Menſchen und der Menſchheit mit den allgemeinen Mächten und Principien darwiniſtiſcher Entwicklung nicht ausreichen, ſondern jeden Augenblick an das individuell Geſchichtliche und Perſönliche gewieſen werden.

Was ich im Einzelnen über den Darwin-Häckelismus bei Glogau zu ſagen hätte, das hat mir Steinthal in der Zeitſchrift für Völkerpſychologie Bd. XIII S. 178 ff. vorweggenommen. Ich

Digitized by Google

will hier nur im Allgemeinen meine Verwunderung aussprechen, daß jetzt noch immer, selbst wahrhaft philosophische, Schriften meinen, bei dem Gedanken der Entwicklung sich mit den Namen Darwin und Häckel schmücken zu müssen. Das Verdienst dieser Männer, diesen Gedanken unter den Empirikern lebendig gemacht zu haben, soll ihnen unbestritten bleiben, aber der Gedanke, den sie mehr aphoristisch als philosophisch begründeten, ist doch nur ein Bruchstück desjenigen Gedankens, der längst vor ihnen in der deutschen Philosophie lebte und sich sogar erkühnte, in der Entwicklung den Urgrund der Dinge selbst begreifen zu wollen. Der Einwand, diese Philosophen hätten sich nur in Pantasiereien und logischen Abstractionen bewegt, indessen der Darwin-Häckelismus auf Thatsachen stehe, ist hinfällig, seit die nüchterne Wissenschaft erkannte, daß überall da, wo die neue Lehre das Gebiet organischer Forschung verläßt und in die Verknüpfung des Fernen und Nahen, des Organischen und Unorganischen, des Geistigen und Leiblichen, des Unsinnlichen und Sinnlichen tritt, sie sich in Hypothesen bewegt, und seit diese Lehre selbst, in der Erkenntniß des Mangels thatsächlicher Beweise, ihr Daseyn zu fristen, mehr und mehr behauptet, ihre Wahrheit sey eine logische Nothwendigkeit. Diesem modernen logischen Idealismus gegenüber wird indeß der Logiker Hegel Recht behalten, der § 249 seiner Encyklopädie sagt, die Entwicklung der Naturdinge in einander finde nur der Idee nach, nicht innerhalb der Natur selbst statt.

Wir müssen indessen hinzusetzen, daß von Glogau bis jetzt nur ein Bruchstück vorliegt; nur die Betrachtung des menschlichen Geistes. Der zweite Band wird von dem diesen Geist bedingenden Urgrund zu reden haben und dabei wird sich zeigen, ob der erste Band nur deshalb das Darwinistische in Vordergrund stellt, weil er den Geist nur in der vom Urgrund bedingten, oder sage ich lieber in der von Gott gewollten gesetzlichen Bestimmtheit seines Werdens und Entwickelns vorführt, oder ob es geschieht, weil er den Urgrund selbst darwinistisch als ein Ungeistiges denkt. Mein Eindruck ist, daß Glogau

Digitized by Google

nicht auf ſolchem Boden des Darwin-Häckelismus ſtehen will. Um ſo mehr aber wollte ich ausſprechen, welchen Schein dieſer erſte Theil verbreitet, und um ſo mehr will ich noch einen Punkt hervorheben, welcher dem Darwin-Häckelismus Vorſchub leiſtet und Geiſtiges und Leibliches moniſtiſch gleichſetzt oder identificirt. Es iſt die Beſtimmung des Geiſtigen als des Inneren, des Leiblichen als des Aeußeren.

„Es liegt im Begriffe des Inneren oder des Geiſtes, nicht in die Wahrnehmung zu fallen", ſagt Glogau S. 32, eben weil er vorher den Geiſt als das Innere, das Unſichtbare, die Natur als das Aeußere, Sichtbare begrifflich beſtimmte. Es iſt dieſe Beſtimmung nicht neu. Bereits der ſpeculative Idealismus gefiel ſich darin, und Hegel ſpricht dies in ſeiner Weiſe in der Phänomenologie (Werke II, S. 231 ff.) ſo aus, daß er den Schädelknochen als die Wirklichkeit und das Daſeyn des Menſchen bezeichnet; die Aeußerlichkeit iſt ihm die äußere, unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes. An gleichem Ort vergleicht Hegel das vorſtellende Bewußtſeyn dem Piſſen, das begriffliche Denken dem Zeugen und findet etwas Tiefes in der Verknüpfung des Hohen und Niederen, des Organs der Zeugung und des Organs des Piſſens. Für Hegel iſt das Innere, iſt der Geiſt das Prius, das Aeußere iſt die Erſcheinungsform, aber im Hinblick auf ſeine Vergleiche ſehen wir nicht ein, warum es bei Karl Vogt, dem freilich das Aeußere, das Stoffliche, das Prius und das Innere, der Geiſt, eine Erſcheinungsform deſſelben iſt, Rohheit ſeyn ſoll, wenn er im Verhältniß des Gehirns zum Denken, das der Nieren zum Urin wiederfindet.

Es ſind ſolche Vergleiche die Conſequenz von Beſtrebungen, welche ſich begnügen im Geiſt nur das Innere, im Stoff nur das Aeußere zu ſehen. Und da kein Inneres ohne Aeußeres, kein Aeußeres ohne Inneres exiſtirt, ſo iſt es bei dieſer Wechſelbeziehung beider Begriffe und der dabei geſetzten Inhaltsleere des Unterſchieds zwiſchen Geiſt und Stoff leicht, beide entweder ſpeculativ identiſch zu ſetzen, oder moniſtiſch zu vereinerleien. Dabei ſinkt denn das, was urſprünglich verſchiedene Daſeyns-

Digitized by Google

oder Erscheinungsformen seyn soll, zu blos verschiedenen Betrachtungsweisen herab, und es bleibt sich dabei eigentlich auch einerlei, ob man mit Hegel, resp. der speculativen Philosophie, das Innere, den Geist zum Prius macht, oder mit Vogt, resp. dem Darwin-Häckelismus und dem Monismus, das Aeußere, den Stoff.

Auch Glogau steht auf dem Boden derer, die im Geist das Innere und Unsichtbare, in der Natur das Aeußere und Sichtbare erblicken, auch ihm werden daher z. B. S. 34 „Natur- und Geisteswissenschaft zu zwei verschiedenen, aber ganz parallelen Betrachtungsweisen". Aber deckt sich denn die Natur mit dem Aeußeren und Sichtbaren? In unsrem Aufsatz Bd. 83: „Der Glaube an die Atome" wiesen wir hin, wie Chemie und Physik nur durch diesen Glauben Wissenschaft wurden. Chemie und Physik als Wissenschaft von der Statik, Mechanik und Dynamik der Atome und Moleküle sind Naturwissenschaft und haben es nur mit Unsichtbarem, Innerem zu thun. Weder Atome noch Moleküle sind sinnlich wahrnehmbar. Aber selbst wenn man die Existenz der Atome und Moleküle verwirft, behält die Naturwissenschaft Unsinnliches genug. Als wissenschaftliche Thatsache gilt, daß Sonne, Mond und Sterne, die kosmischen Massen, anziehend, gravitirend wirken, und selbst wenn man mit Secchi die Gravitation als Druckwirkung des Aethers betrachtet, diese Gravitation ist etwas Unsichtbares und trotzdem unseelisches, ungeistiges.

Ist es ferner wahr, daß das Geistige etwas Unsichtbares ist? Freilich dem Sehnerven ist es unerreichbar, und da das Auge der vorwitzigste Sinn ist, so meint der Mensch zu oft, was er nicht sähe, nehme er nicht wahr. Das Schicksal unsehbar zu seyn, theilt das Geistige mit Atomen und Molekülen; nur aus den von ihnen hervorgerufenen Erscheinungen können wir von ihnen wissen, und diese Erscheinungen sind das Gebiet der Wahrnehmung. In gleicher Weise gehört aber auch der Geisteswissenschaft ein Gebiet der Wahrnehmung zu; denn Schamröthe und Erbleichen, Haß und Liebe, Zorn und Gleich-

Digitized by Google

muth, Jubel und Verzweiflung, Stolz und Selbstverwerfung sind Aeußerungen einer unwahrnehmbaren Geisteskraft, aber nur auf Grund der Wahrnehmbarkeit dieses Aeußerlichgewordenen reden wir von der Existenz dieses unsichtbaren Geistes.

Statt der unfruchtbaren Unterscheidung von Aeußerem und Innerem bestimmen wir daher den Unterschied der Wahrnehmungsgebiete nach ihren Wirkungsäußerungen, und bestimmen die Natur, d. i. die unorganische, als das Gebiet der Gravitation, den Geist als die Kraft der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, als das Vermögen sich nach Ideen bestimmen zu können und bestimmen zu wollen oder nicht. Diese schon von Kant für die Materie und den Geist gegebene Unterscheidung gilt, trotz Secchi's Art die Gravitation zu erklären, heute noch. Die Identitätslehren und der Monismus jeder Art haben freilich kein Interesse diese Kant'schen Unterscheidungen festzuhalten; denn sie trennen, statt zu vereinerleien. Und selbst der kühnste Darwinismus möchte verzagen, ohne Wortschwindelei, zu zeigen, wie gravitirende Massen sich entwickelnd, aus der Weise ihres Wirken-Müssens herausschreiten, und sich plötzlich an einem Punkt finden, von dem aus sie sich vor eine Pflicht, vor ein Sollen gestellt sehen. Von Glogau aber, der bei aller Unabhängigkeit von Kant das wärmste Streben zeigt, ihm gerecht zu werden, können wir erwarten, daß er sich den Unterschied von Natur und Geist einmal von diesem Gesichtspunkt aus betrachten wird, und wir sind gewiß, daß er bei solcher Betrachtung sich noch mehr aus dem darwinistischen Untergrund erheben und er sich nicht allein Steinthal, sondern auch Lazarus nähern wird. Solche Betrachtung wird ihn überhaupt mehr in die Betrachtung des concreten Lebens, wo aller Orten, aller Zeiten Geistesthätigkeiten, gute wie schlechte, wahrzunehmen sind, einführen, und er wird erkennen, daß seine Erklärung S. 21: „Die Geisteswissenschaft stellt sich die Aufgabe, die nicht in die Wahrnehmung fallenden inneren Vorgänge zu analysiren", zwar richtig ist, weil es ein Gebiet psychologischer Formeln giebt, daß aber dieses Gebiet nur möglich ist, weil man die äußerlich

Digitized by Google

wahrnehmbaren Erscheinungen und Wirkungen des geistigen Lebens zu analysiren vermag.

Und nun will ich noch kurz einen Punkt, der zur Grundanschauung Glogau's gehört, hervorheben, nicht weil er ihm eigenthümlich ist, sondern weil Glogau damit ebenfalls theilnimmt an einer herrschenden Richtung unserer Zeit. Glogau citirt rühmend S. 30 einen Ausspruch Schopenhauer's, wonach keine objective Welt da wäre, wenn kein erkennendes Subject da wäre. Gewiß! ohne Subject kein Object! Und wenn von Mensch und Welt weiter nichts auszusagen wäre als die inhaltsleeren grammatischen Kategorien von Subject und Object, so hätte Schopenhauer Recht. Aber Mensch und Welt sind mehr wie grammatische Kategorien und deshalb bin ich Ketzer genug, zu behaupten, daß eine Philosophie, die sich gefällt, allen Inhalt der Erscheinungsformen zu verflüchtigen und sich begnügt, das Seyende nur nach Kategorien wie Inneres und Aeußeres, Subject und Object zu betrachten, nur ein Spiel mit Worten, nur eine vererbte Scholastik ist. Mensch und Welt sind mehr wie einzelne Kategorien; sie sind Formen der Erscheinungs- oder Offenbarungsfülle eines Urgrundes, sey es eines Allwillens oder eines Schöpferwillens. Dabei ist denn möglich, daß die eine Form daseyend wurde ohne die andere. Thatsächlich gravitirten die kosmischen Massen ehe Menschen von Gravitation wußten, ja ehe überhaupt möglich war, daß Menschen auf einer solid gewordenen Erdmasse ihre subjectiven Originalitäten beginnen konnten. Deshalb war auch die zu erkennende Welt, so zu sagen, das grammatische Object, früher als der erkennende Mensch, selbst wenn mit diesem erkennenden Menschen erst die grammatische Kategorie von Subject und Object entstand.

Kant's Verdienst ist, wie schon erwähnt, Kopernikus gewesen zu seyn. Die Welt muß sich gefallen lassen, wie sie von dem erkennenden Subject erfaßt wird, aber wir denken doch nicht *mit den Dingen*, wir denken doch *nur mit Vorstellungen von den Dingen*. Nicht schafft jeder Mensch in seinem Denken seine eigne Welt, trotzdem in sprachlicher

Digitized by Google

Mythologie vielfach der Kürze halber geſprochen wird: jeder Menſch hat ſeine eigene Welt. Jeder Menſch ſchafft ſich nur ſeine eigene Vorſtellung von der Welt, und eben weil dieſes ſo iſt, weil der Menſch nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur die Apperceptionen der Dinge denkt, iſt es möglich, daß der Menſch von Wahrnehmungen, Anſchauungen, Vorſtellungen zu Begriffen und Ideen der Dinge vorſchreitet. Wäre außerhalb der gedachten Welt keine andere Welt, ſo gäbe es keinen Irrthum, weil das Gedachte das allein Exiſtirende wäre. Nun aber beſteht das Streben nach Wahrheit grade darin, den geiſtigen Inhalt, die Fülle des Apperceptionsinhalts gemäß der Fülle der Welt zu denken, und Glogau weiß, wie dieſer Inhalt des Einzelnen bei aller Freithätigkeit des Geiſtes in Verbindung ſteht mit dem Inhalt des Allgemeinen, oder des Volks- und Menſchheitsbewußtſeyns. Unklar iſt daher, wie er von Lazarus-Steinthal's Boden aus es beklagen kann, daß man „noch Jahrtauſende nach Plato und Jahrhunderte nach Berkeley der ‚Natur' eine unabhängige Realität und eigene Setzung verleihe und neben dem Geiſt als Gegenſtand ſtehen laſſe" S. 31. Nicht die Natur verliert in der Philoſophie ihre äußere Gegenſtändlichkeit, und nicht die Natur, wie S. 35 geſagt iſt, ſondern die Naturerfaſſung bildet die Thätigkeit des Bewußtſeyns und „dieſe Bethätigungs- und Entwicklungsweiſe des Bewußtſeyns iſt zu ſtudiren".

In Bd. 80 S. 305 dieſer Zeitſchrift iſt der ſpecielle Inhalt von Glogau's Schrift bereits angegeben worden. Dabei iſt die Furcht ausgeſprochen, daß das Buch wenig Freunde finde, weil es zu gelehrt iſt. Und es iſt richtig, ein gewiſſes Intereſſe für die darin enthaltenen Unterſuchungen muß mitgebracht werden, um ſich in ſie zu verſenken. Aber wir hoffen doch, daß es an Intereſſe dafür nicht fehlen wird und glauben auch, daß Glogau's Buch ſich dieſes Intereſſe erwirbt, weil es bei aller Gelehrſamkeit ſich doch wieder durch Klarheit und Verſtändlichkeit auszeichnet. Die Kapitel, wo er die Stufen des ſeeliſchen Lebens: das unbeſtimmte Lebensgefühl, die innere Wahrnehmung, die

Digitized by Google

Vorstellung und Sprache, den wissenschaftlichen Geist und die sittliche Freiheit entwickelt, wo er die Grundsätze der psychischen Mechanik, die Gesetze der Identität, Verschmelzung, Verdichtung, Association, Verflechtung, Uebertragung und dann die Gesetze des wirklichen Seelenlebens darlegt, lassen uns fühlen, daß hier das Feld von Glogau's eigentlicher Forscherkraft ist und lassen uns seine vorausgegangenen grundlegenden Anschauungen, in denen er, beherrscht durch die Apperceptionsmassen des Zeitgeistes, dem Lazarus-Steinthal'schen Boden untreu wurde, vergessen. Aber grade weil Glogau mit diesen Anschauungen im Widerspruch mit seinen Lehrern steht, und diese Anschauungen doch auch bei der Darstellung des Einzelnen sich geltend machen, glaubte ich vor allem, auf diese ihn beherrschenden Modetheorien der Zeit aufmerksam machen zu sollen, hoffend, daß Glogau sich in der Fortsetzung seiner Arbeit unabhängiger von der Mode stellen werde. Das Verweilen bei den grundlegenden Anschauungen macht es unmöglich, bei dem beschränkten Raum einer Anzeige auf Einzelnheiten der Darstellung einzugehen. Ein Eingehen in die psychologischen Formeln, das ich vorhatte, verbleibt besser einer eigenen Besprechung. Nur an zwei Punkten wollen wir noch hinweisen, wie Glogau's Grundanschauung auch für das Einzelne bestimmend ist.

Entwicklung! ist seine Parole. Alles im Entwicklungszusammenhang zu zeigen, sein Streben. Dabei ist er denn öfter ehrlich genug, hinzuweisen, daß seine metaphysische Entwicklung in Widerspruch stehe mit geschichtlicher Aufeinanderfolge. Dies findet auch bei anderen Entwicklern, auch bei Hegel statt. Doch ein andres interessirt hier beim Zusammenstellen von Hegel und Glogau. Jener stellt das Gefühl in den Entwicklungsgang des Seelenlebens selbst. Das Gefühl bildet die Anfangsstufe, welche in den folgenden Stufen der Vorstellung, des Begriffs, des Wissens aufgehoben wird. Das Gefühl ist also für Hegel das untergeordnete, in der höheren Bildung aufzuhebende, zu vernichtende. Dies ist bei Glogau anders. Er nennt S. 174 das Gefühl gradezu „das eigentlich Substanzielle des Geistes".

Digitized by Google

Dabei kann ihm das Gefühl nichts zu vernichtendes, nichts aufzuhebendes ſeyn. Denn wenn er auch als erſte Stufe „das unbeſtimmte Lebensgefühl“ nennt, ſo verſteht er darunter nur das ſogenannte „reine Gefühl“, nur den „Anfang der Innerlichkeit, als Grenze zwiſchen Natur und Geiſt“ S. 51. Von dieſem Anfang aus entwickelt ſich denn die Seele durch das Wahrnehmen, Vorſtellen, zum wiſſenſchaftlichen Geiſt. Dieſe Entwicklung, da ſie nur die eine Seite geiſtigen Lebens, das Denken im Auge hat, läßt keinen Raum für die Subſtanzialität des Gefühls. Und ſo blieb Glogau denn nichts andres übrig, als das beim erſten Blick überraſchende: er behandelt das Gefühl am Ende der Seelenentwicklung als Anhang. Und vielleicht gehört dies Kapitel grade deshalb zu den beſten, weil er ſich in ihm unabhängiger machte von der Form ſeines Entwicklungsprincips.

Der zweite Punkt, von dem wir reden wollen, iſt der öftere Hinweis, die Logik ſey die jüngere Schweſter des Mythus. Wir rechnen es Glogau zum Verdienſt an, daß er die Logik pſychologiſch auffaßt. Es gehört zur ſeeliſchen Natur Wahrgenommenes zu beurtheilen, Schlüſſe daraus zu bilden, es begreifen zu wollen. In dieſem Sinne iſt Logik als Denkthätigkeit der Vater aller Weltauffaſſung, der rechten und ſchlechten. Warum nennt Glogau nun die Logik eine jüngere Schweſter? Ihm iſt Mythusſchöpfung jene Zeit, wo der ſprechende, beurtheilende Geiſt Alles nach ſeiner ſubjectiven Innerlichkeit beurtheilt und Alles, den Stein und die Wolke, das Unperſönlichſte ſelbſt, als etwas Perſönliches, etwas Freithätiges betrachtet. Solche Mythenbildung iſt gleichgiltig gegen die einheitliche Verknüpfung und den cauſalen Zuſammenhang der Dinge, eben weil ſie jedes Ding als etwas Freithätiges und dabei als etwas Willkürliches betrachtet. Mit der Zeit aber erwacht die Erkenntniß der Unwahrheit ſolcher Mythen, es erwacht das Streben, den einheitlichen, cauſalen Zuſammenhang der Dinge zu erkennen; und da man in der Mechanik der Himmelskörper zuerſt ſolche einheitliche Cauſalität erkannte, da gilt es vielfach

Digitized by Google

als Ideal, solche Mechanik aller Orten nachzuweisen. Glogau sagt daher auch S. 338, als der Mythus nicht mehr genügte, sey man zu einem mechanischen Denken übergegangen. Er spricht sogar, was Steinthal tadelt, von einer Mechanik des Denkens; aber innerhalb des Gebiets der psychologischen Formeln hat der Ausdruck seine volle Berechtigung. Glogau sagt denn auch S. 339, „die Logik, die mythischen Verbindungen auflösend, entgöttert die Welt" und entwickelt (S. 341) „die Regeln für die Erkenntniß des Zusammenhangs der Dinge". Aber ist nun die Logik die jüngere Schwester des Mythus? Wer die untergehende Sonne einen sterbenden, blutenden Helden nennt, fällt ein Urtheil oder, da nach Glogau der Schluß eine höhere Entwicklung des Urtheils seyn soll, können wir auch sagen, er zieht einen Schluß. Denn ob man sprachlich schließt oder sprachlich urtheilt, das hängt in der Regel ab, ob man es der Mühe werth findet die begründenden Momente des Urtheils sich bewußt zu machen, sie auszusprechen oder nicht. Wer da sagt: die Sonne ist ein Held, treibt Logik, so gut wie der welcher sagt, die Sonne ist eine gravitirende Masse. Es fragt sich nur, welche Art von Logik die wissenschaftlichere ist. Glogau sollte daher sagen: die Wissenschaft ist die jüngere Schwester des Mythus. Aber da Wissenschaft nur möglich ist, wenn richtig geurtheilt, geschlossen und begriffen ist, und in der Logik die Urtheile, Schlüsse, Begriffe behandelt werden, so lag es für Glogau nahe, seinem Princip der Entwicklung zu Liebe, das Hilfsmittel wissenschaftlichen Denkens gradezu zum wissenschaftlichen Denken zu machen und dabei das, was allgemein psychologische Thätigkeit ist, zur höchsten Spitze seelischer Entwicklung zu erheben.

Wir können nicht umhin, im Hinblick auf die Rede, die Logik sey die jüngere Schwester des Mythus, zu fragen: war der mosaische Glaube, der die Welt entgötterte und dadurch Raum schuf für den Gedanken eines gesetzmäßigen Bestehens und Zusammenhängens der Dinge, ein reines Werk der Logik? Oder war dieser Glaube ohne Verdienst, weil er bei seinem

Digitized by Google

Vertrauen auf einen perſönlichen Urgrund heute als Mythus verſpottet wird? Und iſt das, was ſich heute als Logik und Wiſſenſchaft brüſtet, mythusfrei, weil es nur unperſönliches Denken will? In der That, jene modernen, geprieſenen Verſuche, alle Kraft als Streben, Begehren, Willen zu begreifen, ſind nichts als Mythenbildung, ſie beurtheilen das Aeußere rein nach ſubjectiven, inneren Vorgängen. Und jener berühmte Verſuch, den Urgrund der Dinge unter dem Bild des idealiſirten Thierinſtinkts als Unbewußtes zu begreifen, das war nur Rückkehr zur Mythenbildung der Aegypter, welche im Hinblick auf die zweifelnden, zaudernden Menſchen, die ſicher handelnden Thiere von einer Gottheit bewohnt dachten. In der That, bei der modernen Ueberfülle von Mythus, in welche die Furcht vor dem ſogenannten Mythus des Perſönlichen trieb, könnte man fragen, ob denn die Logik als jüngere Schweſter ſchon geboren ſey!

Möchte das Geſagte aufmerkſam machen auf eine Schrift, welche eine Fülle Material bietet für eine wiſſenſchaftliche Entwicklung des Seelenlebens und deren Fehler wir einzig darin ſuchen, daß ſie den Lazarus-Steinthal'ſchen Boden von der Mythenbildung eines modernen Monismus überwuchern ließ.

L. Weis.

Grundfragen der Logik von Dr. J. Obermann. Abdruck aus dem Jahresberichte 1881/82 des k. k. Staatsgymnaſiums im II. Bezirke, Wien 1882, im Selbſtverlage des k. k. Staatsgymnaſiums im II. Bezirke.

Der überaus rege philoſophiſche Trieb der letzten Jahre hat wohl kaum eine andere Disziplin ſo häufig zum Verſuchsfelde für ſeine zuweilen recht eigenthümlichen Theorien gewählt, als die bis zu Kant's Zeiten für unantaſtbar gehaltene Logik. So berechtigt nun der Rückſchlag des empiriſchen Momentes der Philoſophie gegen die Hyperfoetation des ſpeculativen gewiß ſ. Z. geweſen, ſo drängt doch die Gegenwart dem ruhigen Beobachter die Beſorgniß auf, daß der auf das philoſophiſche Gebiet übertragene Empirismus der erfolgreichſten Wiſſenſchaft

Digitized by Google

nahe daran ist, die Kontinuität der Entwickelung abermals und diesmal zu Gunsten des entgegengesetzten Extrems in nicht minder bedenklicher Weise zu unterbrechen. Auch die Schrift Obermann's hat sich den Nachweis der „Bedeutung und Berechtigung des empirischen Elementes in der Logik" (S. 46) zum Hauptzwecke ihrer Auseinandersetzungen gemacht, ohne sich aber darum auf die äußerste Linke des empiristischen Realismus oder Evolutionismus zu stellen. Der Verfasser bekundet im Gegentheile bei der Erörterung der von ihm abgehandelten „Grundfragen der Logik" ein auf gründliche Sach- und Literaturkenntniß gestütztes, wohl erwogenes, im Großen und Ganzen maßvoll bedächtiges und durch klare sprachliche Formulirung ausgezeichnetes Urtheil. Seine Arbeit geht ungeachtet ihres bescheidenen Umfanges auf die wichtigsten logischen Kontroversen ein und zerfällt in zehn Abschnitte: 1) „Das universale Postulat" (S. 3—5), 2) „Stellung der Logik" (S. 6—8), 3) „Ueber die Deduction der Denkgesetze" (S. 9—13), 4) „Ueber die Aufgabe und den Nutzen der Logik" (S. 13—17), 5) „Ueber die Methode der Logik" (S. 17—24), 6) „Ueber den letzten Grund der Gewißheit" (S. 24—29), 7) „Ueber die Wahrheit" (S. 29—33), 8) „Möglichkeit anderen Denkens" (S. 33—37), 9) „Denknothwendigkeit" (S. 37—41), 10) „Logische Normen und Thatsachen" (S. 41—46). Doch scheint mir selbst Obermann ungeachtet seines redlichen Bemühens, die Gründe für die Annahme aprioriscer Denkelemente zu würdigen, „die Bedeutung und Berechtigung des empirischen Elementes in der Logik" allzu weit auszudehnen und bedauere ich lebhaft dieses mein Votum in Folge der bei Besprechung kleinerer Publikationen doppelt gebotenen Rücksicht auf den ohnehin sehr in Anspruch genommenen Raum der „Zeitschrift" bloß in Betreff zweier Punkte, nemlich des von Obermann nahezu in Frage gestellten wissenschaftlichen und didaktischen Werthes der Logik (S. 1—17) und des von ihm behaupteten empirischen Charakters der logischen Gesetze,

Digitized by Google

Normen und Formen (S. 8—29) etwas näher begründen zu können.

Wie so häufig in der Wissenschaft kann man die Richtigkeit mancher kritischen Bemerkungen des Verfassers ruhig zugestehen, ohne darum die aus ihnen gezogenen Konsequenzen als gleich richtig anerkennen zu müssen. So ist die Voraussetzung des Denkens in seiner Natureigenthümlichkeit allerdings eine unabweisbare Forderung nicht nur der Logik, sondern der Wissenschaft überhaupt, in der That „das universale Postulat"; aber weil die Logik „die Richtigkeit und Giltigkeit der Denkgesetze" nicht ohne Mitwirkung der in ihnen sich manifestirenden Nothwendigkeit zu beweisen vermag, wird sie darum weder als theoretische noch als praktische wissenschaftliche Disziplin hinfällig, da ihr noch immer die nicht unbedeutende wissenschaftliche und didaktische Aufgabe bleibt, den denkenden Subjekten die ihnen eigenthümlichen Nothwendigkeiten als Gesetze, Normen und Formen ihres Denkens zum Bewußtseyn zu bringen und geläufig zu machen. Ein Anderes ist die Denkgesetze unbewußt befolgen und ein Anderes die Erforschung, Erkenntniß und Uebung derselben als dem denkenden Geiste eigenthümlicher Funktionsweisen, ein Anderes logisches Denken und ein Anderes Denken über logisches Denken! Und eben dieses Denken über das Logische im Denken, die Reflexion des denkenden Subjektes auf seine eigene Thätigkeit und die hieraus resultirende Erkenntniß „thatsächlicher" die Denkthätigkeit beherrschender Nothwendigkeiten erzeugt die Logik als Wissenschaft ihrer selbst und als wissenschaftliche Basis aller übrigen Wissenschaften. Der auch von Obermann (S. 6) adoptirte Schluß Luthe's (Bd. 60, S. 157 dieser Zeitschrift), daß die Logik, um den übrigen Wissenschaften als Grundlage dienen zu können, sich auf eine vor ihrer Erzeugung bereits „aufgestellte" Logik stützen müßte, ist daher ein Fehlschluß. Und wenn man unter wissenschaftlichem Verfahren die Erkenntniß und Befolgung der dasselbe leitenden Prinzipien versteht, so wird für jede im vollen und ganzen Wortsinne „wissen-

Digitized by Google

schaftliche Erörterung" nicht bloß mit dem Verfasser das „logische Denken", als unabänderlich determinirter Naturprozeß, sondern auch die Einsicht in die Funktionsweisen des logischen Denkens als solchen, d. h. als von den seit Aristoteles bekannten Gesetzen, Normen und Formen beherrschten vorauszusetzen seyn. Man kann allerdings, wie dies die Geschichte der Logik nur allzu unwidersprechlich beweist, über den Grund, Grad und die Art der in den logischen Gesetzen, Normen und Formen zum Ausdrucke kommenden Nothwendigkeit und noch mehr über die Zahl dieser Gesetze, Normen und Formen sehr verschiedener Meinung seyn — gerade wie z. B. über den Grund, die Art und Zahl der magnetischen, elektrischen und biologischen Erscheinungen, aber seit man überhaupt zur Erkenntniß der Existenz gewisser dem menschlichen Denken eigenthümlicher Gesetze, Normen und Formen, ihrer Verschiedenheit oder Verwandtschaft gekommen, gibt es eine, wenn auch noch immer mangelhafte Wissenschaft der Logik. Und wie sich in allen Sondergebieten des Wissens mit wenigstens zum Theile erforschten Wirkungsweisen leichter operiren läßt, als mit gänzlich unbekannten, wenn auch mit Nothwendigkeit ein Forschungsgebiet beherrschenden, so muß auch die Kenntniß der verschiedenen Arten der logischen Gesetze, Normen und Formen, ihrer Beziehungen und Verschiedenheiten, die Denkfunktionen erleichtern und bei fleißiger Uebung gemäß den psychischen Assoziationsgesetzen den Vorstellungsverlauf nach gewissen Richtungen beschleunigen, folglich selbst von praktischem Nutzen seyn. Daß andere Wissenschaften Aehnliches zu leisten vermögen (S. 14), soll damit nicht bestritten seyn, nur wird ihre diesbezügliche Leistungsfähigkeit von den ihre Erkenntnisse begleitenden Graden der Denknothwendigkeit, also von ihren näheren oder entfernteren Beziehungen zu derjenigen Wissenschaft abhängig seyn, welche uns die verschiedenen Grade und Arten der Denknothwendigkeit zum Bewußtseyn bringt und gegen einander abwägen lehrt — also von der Logik. Ich beschränke mich hiefür auf die scharfsinnigen Ausführungen Otto Liebmann's in seiner vortrefflichen Abhandlung „Arten der

Digitized by Google

Nothwendigkeit" (im erſten Hefte der unter dem Geſammttitel „Gedanken und Thatſachen" erſcheinenden geſammelten philoſophiſchen Abhandlungen, Aphorismen und Studien, Straßburg 1882, S. 1—45) zu verweiſen. Wenn ferner die Logik auch keine Forſchungsmethoden erfunden, ſo hat ſie ſich doch ſicherlich nicht darauf beſchränkt, „das Formale vom Inhaltlichen abzuſondern und ſo den Schein einer höheren Allgemeinheit zu gewinnen" (S. 15), ſondern z. B. in den bekannten Werken Ulrici's die Natur dieſes „Formalen" unterſucht und in dem aprioriſchen Charakter deſſelben den Grund der mit dieſem „Formalen" verbundenen Evidenz zu erweiſen ſich bemüht. Die eigenen Sünden der Logiker gegen das logiſche Denken endlich können ſchon darum nicht als Inſtanz gegen den wiſſenſchaftlichen Charakter der Logik geltend gemacht werden, weil ja ſelbſt die genaueſte Einſicht in den Organismus der Denkfunktionen nicht im Stande iſt, den Einfluß der ſonſtigen geiſtigen Konſtitutive des Menſchen wie der Freiheit, der Phantaſiethätigkeit u. ſ. f. auf das denkende Subjekt zu ſuſpendiren und die reine Wirkſamkeit der abſtrakten Denknothwendigkeit auszulöſen.

Was weiter den „empiriſchen" Charakter der logiſchen Geſetze, Normen und Formen angeht, ſo kommt es bei dieſer Frage vor Allem darauf an, was man unter „Erfahrung" verſteht. Befaßt man unter dieſem Begriffe das Bewußtwerden alles äußerlich oder innerlich „Thatſächlichen", ſo ſind ſelbſtverſtändlich auch die logiſchen Geſetze, Normen und Formen, weil wir „thatſächlich" nicht umhin können in ihnen zu denken, „empiriſchen" Charakters und iſt es unzweifelhaft zuläſſig mit dem auch von mir ſehr hoch geſtellten Baumann („Philoſophie als Orientirung über die Welt", Leipzig 1872, S. 140 ff., 234 f. u. 299 f.) äußere und innere Erfahrung unter dem Gemeinbegriffe des „Thatſächlichen" zu ſubſummiren. Deßungeachtet aber bleibt der gewichtige Unterſchied beſtehen, daß das äußerlich „Thatſächliche" ſeinen Charakter als Thatſache, d. h. wohl als hic et nunc durch dieſen oder jenen Sinn wirklich und

Digitized by Google

nothwendig Wahrgenommenes nicht von dem äußeren Faktor des Objektes oder der Sinne, sondern von dem inneren Faktor der unabänderlich in den bekannten Gesetzen (der Identität, des Widerspruches und der Kausalität) sich vollziehenden Denkfunktionen erhält. Allerdings muß zum Zustandekommen der Wahrnehmung überhaupt von irgend einem äußeren Objekte eine Einwirkung auf uns geschehen, indem z. B. von ihm ausgehende Lichtstrahlen unser Auge treffen, aber nicht dies macht die Wahrnehmung für unser Bewußtseyn zu einer „thatsächlichen", d. h. von uns unabweisbar als geschehen anzunehmenden, sondern das Denkgesetz der Kausalität zwingt uns zu einer Wirkung (den Reiz unseres Gesichtssinnes), für welche wir eine Ursache in uns selbst nicht zu finden vermögen, eine Ursache außer uns zu setzen und bringt in uns (in Verbindung mit dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruches, welches die Verwechselung der Relationen Außen und Innen verhindert) das eben mit dem Begriffe des „Thatsächlichen" verknüpfte Gefühl der Nöthigung hervor. Und mit gleicher Bestimmtheit sind wir uns bewußt, daß, obgleich wir nicht umhin gekonnt, zu der erfahrenen Einwirkung eine Ursache hinzuzudenken, wir gleichwohl in der Lage sind, den erfahrenen Sinnenreiz zusammt dem ihn verursachenden Objekte aus unserem Vorstellungskreise hinwegzudenken, während es uns absolut unmöglich ist, der Nothwendigkeit dieser Beziehungsweise selbst (jedweder „Impression" auf eine Ursache) zu entfliehen. Auch die behauptete Allgemeinheit, Nothwendigkeit und zeitlose Giltigkeit der Denkgesetze beruht nicht wie Obermann (S. 23 f.) mit Baumann (a. a. O. S. 150 f.) annimmt, auf der „Thatsache", daß wir die Denkgesetze „jedesmal, so oft sie gedacht werden, bewährt finden", so daß die „Ewigkeit" der Denkgesetze eigentlich nur einem bescheidenen „so oft als" gleichwerthig wäre, sondern darauf, daß wir uns schon beim ersten Bewußtwerden derselben den Fall, daß sie sich auch nur ein einziges Mal nicht bewähren könnten, gar nicht vorzustellen vermögen. Wenn man diese „Denknothwendigkeit, die Unmög-

Digitized by Google

lichkeit des Andersdenkens, aus welcher in letzter Linie alle Gewißheit hervorgeht" (S. 25), ſelbſt als eine „letzte Thatſache unſeres Bewußtſeyns" bezeichnen will (ebend.), ſo wird der verdienſtvolle Herausgeber dieſer Zeitſchrift, welcher ſich in vierzigjähriger Lehr- und Schriftſtellerthätigkeit um die Hervor- und Klarſtellung der Denknothwendigkeit als letzten Grundes aller Gewißheit und Evidenz bemüht, hiegegen wohl kaum etwas einzuwenden haben, wird aber das Merkmal dieſer Thatſache als einer „letzten" keinesfalls aus der „andauernden und ausnahmsloſen inneren Erfahrung" derſelben abzuleiten geneigt ſeyn, weil ſelbſt das denkbar günſtigſte „ſo oft" ihres Eintreffens ſie niemals als ſchlechthin letzte verbürgen, niemals die uns klarbewußte Gewißheit ihres ſtetigen Eintretens gewähren und noch weniger die auch vom Verfaſſer einbekannte „Unmöglichkeit des Andersdenkens" erklären könnte. Und wie die „Ewigkeit und Nothwendigkeit" der Denkgeſetze ſich nicht aus der regelmäßigen Wiederholung der „thatſächlich" ſich ſtets gleichen Funktionsweiſen des Denkens ableiten läßt, ebenſo wenig läßt ſich die Ueberzeugung ihrer Allgemeingiltigkeit aus der „ausnahmsloſen Erfahrung der thatſächlichen Gemeinſamkeit des Denkens" (S. 28) begreifen, ſchon darum nicht, weil ſelbſt das höchſte Alter eines Menſchenindividuums nicht ausreichen würde das „Ausnahmsloſe" dieſer Erfahrung auf induktivem Wege zu konſtatiren. Zudem würde auch hier ſelbſt das reichſte Erfahrungsmaterial nicht die Bewußtſeynsthatſache zu erklären im Stande ſeyn, daß wir die Giltigkeit der Denkgeſetze nicht bloß „thatſächlich" als für alle Menſchen feſtſtehend vorausſetzen, ſondern vorauszuſetzen gar nicht umhin können, denn das wiederholte Innewerden einer „Thatſache" kann im Bewußtſeyn höchſtens das Gefühl der mit der Häufigkeit der Wiederholung ſich ſteigernden Wahrſcheinlichkeit hervorbringen, welcher dann jeder Zeit die größere oder geringere Möglichkeit des Andersdenkens zur Seite geht, niemals die Unmöglichkeit des Andersdenkens. Hingegen wird die in Rede ſtehende Unmöglichkeit des Andersdenkens durch

Digitized by Google

die Annahme aprioriſcher Denkbeſtimmtheiten im Menſchen, welche zur Weckung ihrer Funktionen allerdings des ſinnlichen Faktors bedürfen, aber einmal in Thätigkeit geſetzt, ſtets von dem Gefühle der Unabänderlichkeit (Nothwendigkeit) ihrer Wirkungsweiſen, als Folge ihrer Naturbeſtimmtheit, begleitet ſind, ſehr wohl begreiflich und glaube ich hiermit zugleich gezeigt zu haben, daß der Streit für die Exiſtenz aprioriſcher Denkelemente kein bloßer „Wortſtreit" iſt, weil er ſtatt eines Verzichtes auf das Verſtändniß weſentlicher Eigenthümlichkeiten unſeres Geiſteslebens eine Erklärung derſelben zu geben verſucht.

Mit dieſen Gegenbemerkungen zu Gunſten des wiſſenſchaftlichen Charakters und didaktiſchen Werthes der Logik überhaupt und der Annahme aprioriſcher Elemente im menſchlichen Denken insbeſondere, will ich indeß der Kritik Obermann's, inſoferne ſie den gegenwärtigen Stand ſo mancher Fragen der Logik und einzelner Formulirungen der logiſchen Geſetze, Normen und Formen zum Gegenſtande hat, keineswegs alle und jede Berechtigung abſprechen, ſondern bin vielmehr überzeugt, daß gerade die Schärfe derſelben ſelbſt dort, wo ſie die Grenze ihrer Berechtigung überſchreitet, als „Kathartikon" der logiſchen Forſchung zu wirken, ſehr geeignet iſt.

Wien. Dr. Laurenz Müllner.

Ludwig Feuerbach's Philoſophie, die Naturforſchung und die philoſophiſche Kritik der Gegenwart von Albrecht Ran. Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth, 1882.

Der erfreulichſte Theil dieſer Schrift bringt in nähere Bekanntſchaft mit einem Geiſtesverwandten Feuerbach's, Ludwig Knapp, dem Autor des längſt vergeſſenen Syſtems der Rechtsphiloſophie. Wir ſtimmen dem Herrn Verf. vollkommen bei, wenn er die Erinnerung an dieſen genialiſchen Denker zu erneuern ſucht, obgleich wir ebenſowenig hier wie in ſeinen weiteren Auseinanderſetzungen mit einigen Gegnern Feuerbach's ſeine ganze Angriffs- und Vertheidigungsweiſe zu billigen vermögen. Feuerbach war einer der urſprünglichſten und kräftigſten Köpfe des

Digitized by Google

Jahrhunderts, deſſen großer Sinn die Gerechtigkeit zu üben verſtand, die dieſem ſeinem überzeugten und begeiſterten Jünger recht ſchwer wird. Das Zeitalter iſt nun doch einmal über ſeinen Helden hinausgerückt, und wenn auch Hr. Rau verſichert, daß die Naturwiſſenſchaft feſt zu Feuerbach ſtehe, ſo iſt uns das wenigſtens aus den Aeußerungen ihrer angeſehenſten Vertreter nicht erſichtlich geworden, während wir andrerſeits finden, daß der tief geiſtvolle Naturalismus Feuerbach's mit dem mechaniſchen Gepräge unſerer heutigen Naturwiſſenſchaft keine wahre Verwandtſchaft habe. Indeß der menſchliche Geiſt hat eine zu große Erbſchaft von einer ruhmvollen Vergangenheit angetreten, um ſich auf das Commando der Feuerbachianer ihrer entäußern zu können oder auch nur zu wollen. Es giebt noch andere Gedankenmotive, und wenn Herr Rau das von ihm citirte Wort Goethe's — nur ſämmtliche Menſchen erkennen die Natur, nur ſämmtliche Menſchen leben das Menſchliche —, das ſein Meiſter ſo tief und wahr gefunden, ſich angeeignet hätte, würde ſein gar zu einſeitiger Eifer im Intereſſe des edlen und auch von uns wahrhaft hochgeſchätzten Todten weſentlich gemildert worden ſeyn. So aber glauben wir, daß ſeine Art der Polemik weder ihm noch der Wiſſenſchaft frommen kann, und um ihretwillen verzichten wir darauf, ſeine übrigens ſehr begründeten ſachlichen Ausſtellungen gegen eilfertige Kritiker Feuerbach's einer näheren Beleuchtung zu unterziehen. Das Buch wird denen willkommen ſeyn, die erſt mit Feuerbach bekannt zu werden wünſchen, und wir zweifeln nicht, daß es ihnen dieſelbe Hochachtung für einen ungewöhnlichen Mann einflößen wird, die wir in dem Verf. ehren. A. K.

Philoſophiſche Vorträge, herausgegeben von der philoſophiſchen Geſellſchaft zu Berlin. I. Serie. Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1883.

In der Berliner philoſophiſchen Geſellſchaft ſind nahezu alle Richtungen vertreten, zu denen ſich der philoſophiſche Gedanke des Zeitalters beſondert hat: von dem alten Kämpen der Speculation bis zu dem niet- und nagelfeſten Repräſentanten

Digitized by Google

des modernsten Realismus. Durch mannichfache Abstufungen hindurch breiten sich zwischen ihnen Ueberzeugungen aus, welche, obzwar fragmentarisch und nicht zur vollen Gestalt ausgebildet, doch Gesichtspunkte zur Geltung bringen, die aus der philosophischen Arbeit unserer Hochschulen so gut wie verschwunden sind. Dieser Umstand giebt den Verhandlungen der Gesellschaft ein besonderes Interesse und verleiht ihren Publicationen einen unfraglichen Werth. Vielleicht wird das Widerrede bei denen finden, welche jeden fruchtbaren Betrieb der Weltweisheit von der vorangängigen „Lösung der erkenntnißtheoretischen Frage" abhängig machen. Es sey; aber das Zeitalter ist viel zu regsam und freigeistig geworden, um dem Druck einer höchst einseitigen Schulansicht überall nachgeben zu wollen. So hat sich hier eine Reihe von Männern zusammengefunden, welche achtlos der Wetterzeichen des Gelehrtenhimmels die sich weit und breit erstreckenden Brachfelder der zeitgenössischen Philosophie aus eigener Vollmacht beackern und in diesem ihrem Unternehmen sich gegenseitig so scharf in's Auge sehen, sich so rückhaltlos die Wahrheit sagen, daß dieser mannhafte Freimuth allein den echten Gehalt ihrer Bestrebungen kennzeichnen und empfehlen kann. Es sind charactervolle Denker, die da sowohl nebeneinander wie gegeneinander stehen, gemeinsam durch den Dienst des Eros verbunden und ihm unerschrocken huldigend, zwar oft in desperater Prosa, aber zielbewußt und in sich selber klar: doch nicht selten auch im freien Aufflug der Ideen an die Zeit erinnernd, in der der wagende Gedanke noch in Ehren stand. Zu einer Skizzirung ihrer Ansichten fehlt uns der Raum, für deren Kritik haben sie für sich im Ueberfluß gesorgt. Man wolle diese Urkunden des philosophischen Triebes selber zur Hand nehmen und sich überzeugen, mit welchem Eifer und welcher Einsicht hier zu Lande die ewigen Probleme des Geistes auch außerhalb der Schule ernsthaft bedacht und gründlich dargelegt werden. A. K.

Digitized by Google

Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. Eduard Zeller. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland), 1883.

Das berühmte Werk des Herrn Verf. ist jetzt in compendiarischer Form dem Publicum vorgelegt worden. Der wissenschaftliche Werth desselben ist durch den Character bestimmt, der dem ersteren mit allgemeiner Anerkennung zugeschrieben wird. Wir haben deßhalb darüber nichts zu sagen, weil wir uns dieser Anerkennung unumwunden anschließen.

Die rein historische Schätzung einer geistigen That — d. h. die Beurtheilung dessen, was ihr Urheber hat leisten wollen und nach den Bedingungen der Zeit hat leisten können — sieht von den ihr naturnothwendig anhaftenden Mängeln ab. Es wird aber nach den hohen Ansprüchen, die der Herr Verf. an seine Arbeit zu stellen nicht aufgehört hat, gestattet seyn, den historischen Maaßstab durch den kritischen zu ergänzen, den die Idee der Wahrheit auch dem glücklichsten Werke gegenüber unerläßlich macht. Der Herr Verf. hat zweierlei leisten wollen: die denkbarst accurate Analyse und die historisch-philosophische Construction. Es liegt nun in der schwer zu übersehenden Natur des Materials, das der Geschichtschreiber der griechischen Philosophie zu bewältigen hat, daß die Kräfte eines Einzigen der ersteren der beiden Aufgaben nicht Genüge leisten können. Eine wie ungewöhnliche Befähigung Prof. Zeller zu ihrer Lösung besitzt, hat er früh, und nicht nur in diesem Gebiete, mustergültig bewiesen. Es ist ihm aber passirt, daß das constructive Talent, das er in den Schulen seiner einstigen Meister ausgebildet, seine Achtsamkeit auf das überaus fruchtbare Detail der Forschung gehemmt hat. Und es mußte das geschehen, wenn er nicht auf die Idee einer Gesammtdarstellung überhaupt verzichten wollte. Also was die eigentliche Lichtseite seines Werkes ist, die Verknüpfung planvoller Gedanken mit einer fast erschöpfenden Erudition, begründet auch seinen Mangel, der allerdings durch das Fehlen kritischer Vorarbeiten unvermeidlich geworden ist.

Indeß jedes Zeitalter hat seine eigenen Forderungen; der

Digitized by Google

gewaltige Zug, der dem unsrigen eigen ist, geht auf die Untersuchung der Einzelprobleme, und in der Bearbeitung der griechischen Philosophie wird ihm wohl oder übel doch einmal nachgegeben werden müssen. Was sich auf Grund der Anerkennung der urkundlichen Tradition leisten ließ, hat der Herr Verf. in denkwürdiger Weise zur Anschauung gebracht. Einem kommenden Geschlecht wird es vorbehalten bleiben, die Ursprünge und die Rechtstitel dieser Tradition mit denselben Maaßstäben zu prüfen, mit deren Handhabung die historische Kritik unseres Jahrhunderts ihren großen folgenreichen Umschwung eingeleitet hat. Und zwar gilt es dabei nicht, ehrwürdige Namen anzutasten, sondern jene alterthümliche Geisteswelt in der geschichtlichen Abfolge ihrer Ideen und in dem ganzen Reichthum ihrer fein nüancirten Gliederung zur Darstellung zu bringen. Diese Aufgabe konnte der Herr Verf. nicht rein lösen, weil die herrschende Ansicht von der Entstehung des philosophischen Kanons ihr entgegensteht: er ist dadurch zu einer syncretistischen Methode genöthigt worden, unter deren Einfluß die innere Bedeutsamkeit seines vielgestaltigen Lebens präsumirten Einheitsideen zum Opfer fiel. Daß es dabei zu wirklichen Einheiten nicht kommt, daß die philosophischen Gedanken sich nicht als Entfaltung organisirender Grundprincipien darstellen, tritt in der Arbeit des berühmten Gelehrten mit Evidenz zu Tage. Er hat sie selber vielmehr erst künstlich schaffen müssen, damit das chaotische Material der Ueberlieferung sich zur Ordnung formte. Aber gerade das Chaos ist Kunstproduct, und die wahren Mittelpunkte seiner ursprünglichen Organisation würden bald gefunden werden, wenn nicht die einzelnen Schriftkörper, sondern die einzelnen Schriften als Einheiten gedacht würden. Daß der Herr Verf. solcher Ansicht widerstrebt, nimmt uns nicht Wunder, da sie der Gesammtconception seines Werkes einen allerdings bedrohlichen Eintrag thut.. Daß aber diese Ansicht durch unsere wissenschaftliche Grundeinsicht geboten ist — die Grundeinsicht, die aus den Thatsachen die zugehörigen Allgemeinbegriffe inducirt, nicht aber mit zufälligen Allgemeinbegriffen (wie dem der

Digitized by Google

Tradition) den Thatsachen Gewalt anthut oder an ihnen vorüberschlüpft — und daß sie demgemäß allem Widerstreben zum Trotz durchdringen wird, dafür übernimmt der unaufhaltsame Gang der neueren Geistesgeschichte die Bürgschaft.

Anläßlich der Erscheinung dieses Grundrisses sey noch eine specielle Bemerkung gestattet. Der Herr Verf. sieht keinen Grund, mit Hermann und dem Ref. die platonische Hauptschrift in „heterogene Theile zu zerstückeln". Darin liegt, soweit es den Ref. angeht, ein Mißverständniß. Nicht auf das Zerstückeln war es abgesehen, sondern auf das Aufweisen heterogener Theile und auf die Beantwortung der daraus resultirenden Frage, wie grundsätzliche Lehrverschiedenheiten innerhalb desselben Werkes zu erklären seyen. Plato gilt als ein Künstler, und demgemäß ist die Frage wohl am Ort, was von einem angestaunten griechischen Kunstgebilde zu halten sey, das mit acht Augen in die Welt sieht und in seinem gesammten Bau durch verschiedene Organisationsprincipien zusammengehalten ist. Man kann sie in einem anderen Sinne beantworten als es Ref. gethan hat; aber indem man ihr einfach ausweicht, versagt man einer wissenschaftlichen Forderung, die sich auf Logik und unabweisliche Thatsachen stützt, das ihr zukommende Recht. Man deducirt aus der Tradition und wehrt sich gegen den „zerstückelnden" Zwang, zu dem die Glieder dieser Tradition doch selbst nöthigen. Ein solches Verfahren läßt sich nicht philologisch, nicht historisch, nicht philosophisch rechtfertigen; vielmehr steht es mit dem, was die drei Disciplinen heut theoretisch fordern und praktisch üben, in nicht zu milderndem Widerspruch. Die alte scholastische Ansicht von der Alleinherrschaft der Allgemeinbegriffe, die auf dem Boden der Natur- und Geisteswissenschaften mit immer vordringendem Erfolg überwunden wird, dominirt noch heut im gesammten Umkreis der griechischen Philosophie.

A. K.

Digitized by Google

Pasaelogices Specimen Theophilo Eleuthero editum. III Vol. Augustae Taurinorum sumptibus Ermanni Loescheri. 1883.

Ref. hat schon an einer andern Stelle die Bitte geäußert, der Herr Verf. wolle die Hindernisse forträumen, die der Würdigung seiner grandios angelegten Arbeit im Wege stehen. Sie umfaßt über 2000 Seiten von dem engsten Drucksatz und ist in einem Latein geschrieben, dessen kaum mächtig zu werden ist. Dem Ref. hat sich die auf das Verständniß verwendete Mühe noch nicht lohnen wollen. Aber er ist weit davon entfernt, aus seinem Unvermögen einen Schluß auf den Werth der von dem Herrn Verf. ausgebreiteten Gedankenwelt zu ziehen. Was er von ihr begriffen oder begriffen zu haben glaubt, bürgt ihm vielmehr für die Kraft und Originalität ihres Urhebers, der trotz der Ungunst der Zeit sich an einem speculativen System im größten Stile versucht hat. Nun ist er gerade in der Darlegung der Motive, die ihn über Hegel hinausführen, und in der Charakteristik der Unterschiede, die dessen Weltansicht von der seinigen deutlich abheben sollen, unseres Bedünkens nicht glücklich gewesen, und doch hängt gerade von der Klärung dieser Frage — wenigstens für uns in Deutschland — die Möglichkeit ab, die leitende Idee seiner speculativen Umbildung zu verstehen und mittelst ihrer die fast undurchdringliche Dunkelheit, in der er seine Schätze birgt, wirksam zu lichten. Es sey daher die Bitte um einen Schlüssel für den geheimnißvollen Bau erneuert. A. K.

Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntniß, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und der Religion von Edmund von Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle a. d. S., Verlag von E. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1884.

Dies ist kein streng philosophisches Buch, aber es handhabt philosophische Waffen mit dem Geschick, das die Literatur unserer Nachbarn so hervorragend auszeichnet. Es war eine würdige, den Aspecten der Zeit entgegenkommende Aufgabe, die den feinsinnigen Theologen von seinem eigentlichen Arbeitsfeld abgerufen hat. Denn daß ein Wandel in den herrschenden

Digitized by Google

Ideen geſchaffen werden muß, darüber wird denen kein Zweifel ſeyn, welche die Lage der Gegenwart kennen. Der zuverſichtliche Glaube unſerer modernen Wiſſenſchaft, daß es genug ſey an ſich ſelber zu denken und im Uebrigen auf die kümmerlichen Reſte des überbliebenen Spiritualismus loszuſchlagen, hat ſeine bedrohliche Kehrſeite in dem entzündeten Naturalismus der niederen Volksſchichten. Das Mißverſtändniß hypothetiſcher Theorien wird für ſie zum Anlaß einer tieferregten Agitation gegen unſere geſammte Cultur. Ein Forſcher von der Competenz Rud. Virchow's hat die erſtaunliche Entſtellung conſtatirt, welcher die Annahmen der Wiſſenſchaft in dieſen Regionen unterliegen, und wer der Wiſſenſchaft eine pflichtmäßige Rückſicht auf die geiſtige Geſundheit der Nation zuſchreibt, würde in dieſer Thatſache den Grund zur Nachdenklichkeit finden, den der berühmte Forſcher darin gefunden hat. Die gelehrte Bildung giebt bei uns ein Privilegium, wie wir glauben, weil ſie einen hohen unentbehrlichen Zweck der Geſammtcultur vertritt, und eben dieſe droht ihr nach der gegenwärtigen Lage der Dinge aus den Augen zu entſchwinden. Wir bezweifeln nicht, daß ſie dabei inneren Nöthigungen gehorcht; aber man kann das Eine thun und braucht deßhalb nicht das Andere zu unterlaſſen: nicht zu unterlaſſen die Achtſamkeit auf die Wirkungen, welche durch Vermittlung der populariſirenden Literatur im Ganzen des Volkslebens hervorgerufen werden.

Die Tendenz des vorliegenden Werkes hat in ſolchen Gedanken ihren Urſprung. Wir wünſchen ihm eine weite Verbreitung und knüpfen die Hoffnung, daß es geſchieht, an die in der That ungewöhnliche Sicherheit, mit der der Herr Verf. ſeiner Aufgabe Meiſter geworden iſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Begründung dieſes Urtheils von den ſtrengen Forderungen des Fachmannes abſehen müßte; denn für dieſe iſt das Buch nicht geſchrieben und darf auch demgemäß nicht an ihnen gemeſſen werden. Der Herr Verf. iſt Eklectiker und die Einheit, die ſeine Auseinanderſetzungen zuſammenhält, iſt eine bewußte practiſche Zweckſetzung. Nichtsdeſtoweniger glauben wir, daß

Digitized by Google

auch die deutschen Philosophen nur mit Vortheil von ihm Notiz nehmen werden, da er eine bedeutende Kenntniß der neueren französischen und englischen Philosophie entwickelt und deren inneres Gedankengetriebe mit bestechender Klarheit auseinanderlegt. A. K.

Critique de l'idéalisme et du criticisme par A. Ott. Paris, Librairie Fischbacher, 1883.

Die Aufmerksamkeit des Herrn Verf. ist vornehmlich auf diejenigen Formen gerichtet, die der Idealismus und Kriticismus in England und Frankreich angenommen hat: es sind die Lehren J. St. Mill's, Bain's und Renouvier's, die er einer Prüfung unterzieht. Ref. kann nicht umhin, seinen Ausführungen Beifall zu zollen; denn sie zeigen sichere Kenntniß der Probleme, glücklichen Scharfsinn in der Zergliederung ihrer Lösungsversuche und, was mehr ist, eine seltene Einsicht in die an die Philosophie der Gegenwart zu stellenden Anforderungen. Wenn die Lehrer der Philosophie in der großen Zeitkrisis, in der wir begriffen sind, immer nur von den nachgerade abgetretenen Vorstellungen zu erzählen wissen, so wird der Erfolg bei der Jugend seyn, daß sie nicht die Weisheit lieben, sondern an ihr verzweifeln lernt. Bei uns in Deutschland ergiebt sich dazu die weitere Folge, daß unsere Schulphilosophie von absoluter Einflußlosigkeit auf das Leben der Nation ist, und daß die Vertreter der ihr entgegengesetzten Tendenz wirksame Factoren des öffentlichen Geistes geworden sind. Man pflegt hier zu Lande über sie hinwegzusehen; aber man sollte billigerweise die Ursachen bedenken, die sie zu Ansehen erhoben und ihre immer neu aufgelegten Schriften in die Schätzung des gebildeten Publikums gebracht haben. Sie kommen einem Bedürfniß entgegen, und die Wenigsten unter uns werden bezweifeln, daß sie es in einer Weise thun, die den Zwecken der Philosophie zuwiderläuft. Der Phänomenalismus bietet gegen sie keine Waffen, stützt vielmehr direct ihre Wirksamkeit. Denn durch seinen Rückzug auf unfruchtbare und der Realität der Dinge ewig fern bleibende

Digitized by Google

Lehren liefert er ihnen den Kampfplatz zu unbestrittener Herrschaft aus. Freilich hört man nicht selten sagen, daß wer einmal kantisch zu denken gelernt habe, nicht wieder davon loskommen könne. Solches Bekenntniß bezeugt aber nur die Gewalt, die von jedem großen Geiste ausgeht, und ist kein Beweis für die Wahrheit seiner Theorien. Doch darüber zu streiten, ist eine nutzlose Sache. Der Zug der gelehrten Philosophie ist einmal anderswohin gerichtet und wird durch gegnerische Angriffe in seinem Fortgang nicht aufgehalten werden. Es muß der Zeit überlassen werden, daß sie aus dem dogmatischen Schlummer der Erkenntnißtheorie zu neuem Leben erweckt. Die Cardinalirrung, von der sie ausgeht, ist leicht genug zu entdecken, und wir bedauern nur, daß in dem sonst so trefflichen Buch des Herrn Verf. von ihr nicht die Rede ist. A. K.

Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. Die Neuzeit. Sechste Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze. Berlin, Emil Siegfried Mittler u. Sohn, 1883.

Der Ueberweg'sche Grundriß ist ein unentbehrliches Hülfsmittel zur philosophischen Orientirung geworden. Der Erfolg, den seine steigende Verbreitung bewährt, beruht auf mannichfachen Vorzügen, unter denen die Genauigkeit seiner Analysen und die Vollständigkeit des bibliographischen Apparats obenanstehen. Der Herr Bearbeiter ist fortgesetzt für die Mehrung seiner Reichthümer innerhalb des ursprünglich angelegten Rahmens thätig gewesen, und sowohl seine rücksichtsvolle Achtung fremden Verdienstes als seine gewissenhafte Mühwaltung in der Berichtigung und Ergänzung der historischen Registratur verdienen den Dank der philosophischen Welt. A. K.

Bibliographie.

Bergmann, Dr. E. A., Hermaea. Studien zu Lessing's theologischen u. philosophischen Schriften. Leipzig, Julius Drucker.

Carrière, Moritz, Die Poesie. Das Wesen u. ihre Formen mit Grundzügen der vergleichenden Literaturgeschichte. Zweite umgearbeitete Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

Chaignet, A. E., Essai sur la psychologie d'Aristote. Paris, Hachette.

Commer, Dr. Emil, System der Philosophie. Erste Abtheilung. Münster, Ferd. Schöningh Sohn.

Comte, Auguste, Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Zweiter Band. Heidelberg, G. Weiß.

Comte, Opuscules de philosophie sociale. Paris, Leroux.

Deutsch, S. M., Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts. Leipzig, Hirzel.

Droßbach, Maximilian, Ueber die scheinbaren und wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

Fellenberg, G. von, Ueber das Verhältniß von Offenbarungs- und Vernunftreligion bei Kant u. Lessing. Erlangen, A. Deichert.

Fiske, John, Evolution and Religion. London, Foulger.

Gloatz, Paul, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. I. Band, I. Hälfte. Gotha, Perthes.

Goblet d'Alviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous. Bruxelles, Muquardt.

Graßmann, Robert, Die Menschenlehre oder die Anthropologie. Stettin, R. Graßmann.

Greef, G. de, Abrégé de psychologie d'après Herbert Spencer. Bruxelles, Kistemakers.

Ground, W. D., An examination of the structural principles of Mr. Herbert Spencer's Philosophy. Oxford, Parker.

Handley, M. S., First lessons in Philosophy. Being an introduction to Metaphysics and Logic for Beginners. London, Laurie.

Hazard, Rowland G., Man a creative first cause. Two Discourses. Boston, Houghton, Mifflin & Co.

Herbart's sämmtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein. 2ter Abdruck. 1. Bd. Hamburg, Voß.

Jacobson, J., Die Axiome der Geometrie und ihr philosophischer Untersucher. Königsberg, F. Beyer.

Jarz, Dr. Konrad, Ueber die philosophische Propädeutik als geeignete Disciplin für die Concentration des gymnasialen Unterrichts. Wien, A. Pichler's Wittwe & Sohn.

v. Ihering, R., Der Zweck im Recht. Band II. Leipzig, Breitkopf & Härtel.

Justus, J., Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft und in seinem Gegensatze zur Aristotelisch-Scholastischen Speculation. Wien, Gerold.

Keferstein, H., Die Realität der Außenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte. Cöthen, Schettler.

Keller, Prof. Julius, Der Ursprung der Vernunft. Eine kritische Studie über Lazarus Geiger's Theorie von der Entstehung des Menschengeschlechts. Heidelberg, C. Winter.

Lazarus, M., Ueber die Reize des Spiels. Berlin, Duemmler.

Lester, F. Ward, Dynamic Sociology or applied social science as based upon statical sociology and the less complex sciences. New York, Appleton.

Mehring, Prälat G. von, Die Grundformen der Sophistik. Zur Verständigung über das Bedürfniß des Philosophirens. Heidelberg, C. Winter.

Müller sen., M., Die Fortsetzung unseres Lebens vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

Nägeli, C. von, Mechanische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniß. 2. Kräfte u. Gestaltungen im molecularen Gebiet. München u. Leipzig, R. Oldenbourg.

Nichols, J. R., Whence, Wat, Where? A view of the origin, nature and destiny of man. Boston, Williams.

Digitized by Google

Noiré, L., Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft. Mainz, v. Zabern.
Pètrement. La question sociale ou principes de la sociologie. Bruxelles, Rozez.
Philosophische Vorträge herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. I. Serie. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
Pressensé, Edmund von, Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntniß, der Kosmologie, der Anthropologie u. des Ursprungs der Moral u. der Religion. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
Reicke, R. und H. Vaihinger, Die Kant-Bibliographie des Jahres 1882 mit Nachträgen zu früheren Jahren. Königsberg, F. Beyer.
Rondelet, A., Philosophie des sciences sociales. Paris, Palmé.
Rosenthal, L. A., Lazarus Geiger. Seine Lehre vom Ursprunge der Sprache und Vernunft und sein Leben. Stuttgart, Scheible.
Schneider, Dr. G. H., Freud und Leid des Menschengeschlechts. Eine socialpsychologische Untersuchung der ethischen Grundprobleme. Stuttgart, E. Schweizerbart.
Schwertschlager, Dr. Joseph, Kant mit Helmholtz erkenntnißtheoretisch verglichen. Freiburg, Herder.
Sidgwick, Alfred: Fallacies. A view of Logic from the practical side. London, Kegan Paul.
Stadler, August, Kant's Theorie der Materie. Leipzig, S. Hirzel.
Stein, Lorenz von, Das Bildungswesen. I. Theil. Das System und das Bildungswesen der alten Welt. II. Theil. Das Mittelalter. Stuttgart, J. G. Cotta.
Stöckl, A., Geschichte der neueren Philosophie von Baco u. Cartesius bis zur Gegenwart. 2 Bände. Mainz, Kirchheim.
Strigel, J., Die Reformbedürfnisse der Zeit und der Geist und seine Wunder. Leipzig, W. Besser.
Stumpf, C., Tonpsychologie. 1. Band. Leipzig, Hirzel.
Strümpell, Ludwig, Grundriß der Psychologie oder der Lehre von der Entwickelung des Seelenlebens im Menschen. Leipzig, G. Böhme.
Sully-Prudhomme, L'expression dans les beaux arts: application de la psychologie à l'étude de l'artiste et des beaux arts. Paris, Lemerre.
Tilser, Franz, Kritische Bemerkungen zur Einführung in die Anfangsgründe der géométrie descriptive. Erstes Heft. Wien, A. Hölder.
Tylor, Dr. Eduard B., Einleitung in das Studium der Anthropologie u. Civilisation, übers. von G. Siebert. Braunschweig, Vieweg.
Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. Theil. Die Neuzeit. Sechste Auflage, bearbeitet u. herausgegeben von Dr. Max Heinze.
Weber, A., Histoire de la philosophie européenne. 3. édit. Paris, Fischbacher.
Werner, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters. II. u. III. Bd. Wien, Braumüller.
Wolff, Dr. Hermann, Handbuch der Logik zum Gebrauch auf Universitäten, Gymnasien, Realgymnasien, Seminarien und zum Selbststudium neu dargestellt. Leipzig, Denicke.
— — —, Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie. Leipzig, Denicke.
Zeller, Dr. Eduard, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, Fues.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Digitized by Google

Kant's Kritik der reinen Vernunft
und
Herder's Metakritik.

Von
Dr. Otto Michalsky.

(Fortsetzung.)

3. Metakritik der sogenannten Transscendental-Analytik.

Wenn Kant in der Einleitung zu diesem Abschnitt wie zum ganzen Werk überhaupt*) von Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämmen der menschlichen Erkenntniß spricht, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen", so ist das zunächst weiter nichts als die einfache Darlegung des empirischen Thatbestandes, wonach Erkenntniß vor sich geht durch Reception der Affection von außen und spontane Verarbeitung derselben in unserem Verstande, durch Receptivität und Spontaneität oder (sagen wir auch) Sinnlichkeit und Verstand (auf den Ausdruck kommt es nicht an). Wenn Herder dagegen polemisirt, so geschieht es völlig grundlos und ungerechtfertigt. Kant will hier gar nicht eine psychologische Scheidung etwa zweier Grundkräfte oder -Vermögen der Seele oder zweier Stücke, so zu sagen, im Menschen überhaupt,**) sondern einfach empirische Beschreibung zweier offenkundigen Thatsachen. Er stellt sie auch gar nicht als absolut getrennt

*) S. 33 ff.; 1 u. 29.

**) In „Imm. Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Druck befördert von Poelitz (Erfurt 1821)", S. 193, tritt die Frage durch eine klare Unterscheidung in das beste Licht: „Weil die Seele eine Einheit ist, so ist offenbar, daß nur eine Grundkraft in der Seele ist, woraus alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen. Allein das ist eine ganz andere Frage: ob wir vermögend sind, alle Handlungen der Seele und die verschiedenen Kräfte und Vermögen derselben aus einer Grundkraft herzuleiten?"

Digitized by Google

hin; sie „entspringen vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel". Er nimmt sie als Ausgangspunkt, ohne sich darüber definitiv zu erklären. Es ist von zwei Grundquellen, die gesondert neben einander fließen, oder von zwei Stämmen, die unvermittelt neben einander stehen, nicht die Rede. Diese Quellen, sie fließen vielmehr, so zu sagen, in einander und verstärken und ergänzen sich; sie sind untrennbare Correlata.*) Diese Stämme sind auf das engste mit einander verbunden und gehören zu einander, wie gerade Kant in gewissem Sinne schon gezeigt hat, viel tiefer freilich nach ihm Schleiermacher. Wo sind hierbei „Widersprüche aus Natur der Natur entgegen"? Daß es neben dem Begriff ein anderes Element unserer Erkenntniß, Anschauung, giebt, dafür sollte die gesammte transscendentale Aesthetik den Beweis liefern. Diese sollte auch zeigen, „wie die Receptivität der Eindrücke ‚eine Grundquelle der Erkenntnisse unseres Gemüths, der äußere Sinn eine Eigenschaft unseres Gemüths' seyn kann". Ueber die „Spontaneität der Begriffe" wird im Folgenden gehandelt werden. Herder's Ausstellungen haben erst eine Stelle und dann freilich ein bedeutendes Gewicht, wenn aprioriſche Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes behauptet werden. Dann haben wir in der That ein Gewächs aus zwei verschiedenen Stämmen vor uns, und man kann fragen, wer diese denn so „zusammengeleimt" habe. Woher diese merkwürdigen Formen der Anschauung und die dem Verstande an- und aufgeheftete Tafel reiner Begriffe? Wer hat die menschliche Intelligenz so zusammengeflickt? „Die beiden Kotyledonen der Pflanze zeigen ihre einhellige Tendenz zum Ganzen; die eine sprießt in die Luft, die andere in den Boden; beider Sprößlinge bilden die Pflanze, und lassen sich sogar wechseln. Bei Thieren streben alle ihre Empfindungen und Kräfte in Einen Instinkt. Der Mensch allein sollte ein so zusammengeflicktes Geschöpf seyn, dessen beide Ende zu einander nicht gehörten?"

*) Vgl. d. Proleg. in Kant's S. W., Ausg. v. Rosenkr. u. Schub., III, 130.

Digitized by Google

„Die Analytik der Begriffe.

Erstes Hauptstück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe."

Es war richtig, wenn Kant das „primitive Handeln" und die ursprünglichste Function des Verstandes im Urtheil suchte. Um aber nun die elementarsten Begriffe des Verstandes zu finden, genügte es nicht, einfach aus der „gemeinen Logik" die rein äußerliche Eintheilung der Urtheile herüber zu nehmen und daraus jene Begriffe zu abstrahiren. Die verschiedenen Urtheile sind nichts als verschiedene „Formen der Aussprüche" oder „Enunciationen" der einen Thatsache des Verstandes, d. i. des logischen Urtheils. Es sind verschiedene Redeformen oder grammatische Wendungen für ein und dieselbe, einzige Verstandeshandlung. Diese ist das Urtheilen, Setzen oder Nichtsetzen. Wie das Urtheil ausgesprochen wird, ob allgemein, besonders u. s. w., hängt von dem concreten Inhalt und dessen Beschaffenheit, von dem Zusammenhange, d. i. von den Umständen ab; die Gestaltung bezieht sich also auf Gegenstände a posterioi. Das ist nun eigentlich keine Widerlegung, sondern die Entwickelung eines entgegengesetzten Standpunktes. Herder wäre übrigens dem Kern der Kantischen Demonstration näher gekommen und hätte ihn offener blosgelegt, wenn er einfach sagte: Wohl ist Verbindung des Mannigfaltigen in der Empfindung eigenstes Product unseres Geistes. Damit ist aber noch nichts gesagt über alle die verschiedenen Arten von Verbindung, und man schießt über das Ziel hinaus, wenn man jene aus den verschiedenen Urtheilsformen herauszustellen sucht und dann die so herausgestellten einfach als a priori in Anspruch nimmt. Hat man jene Grundbegriffe, dann beginnt erst eigentlich die Untersuchung; und diese muß seyn empirisch (nicht speculativ), gerichtet auf Entstehung und Entwickelung der Vorstellungen und Begriffe in Sprache, Wissenschaft, Cultur überhaupt, in Wahrheit Völker-Psychologie und Psychologie des

Digitized by Google

Individuums, verständige, ausgiebige Verwerthung der inneren Erfahrung.

Somit wäre freilich die stolze Kategorieentafel mit einem Schlage zerschmettert. Wir wollen sehen, ob es Herder gelingen wird, diesen Lebensnerv der Kantischen Philosophie durch die folgende Argumentationsweise zu tödten.

Zunächst erkennt schon Herder die willkürliche Sucht nach Gleichförmigkeit und den daraus folgenden übertriebenen Schematismus in der Eintheilung der Urtheile. Er meint dasselbe, was Andere nach ihm als „blinde Fenster" in dieser Architektonik bezeichneten. In Bezug auf die Haupteintheilung in vier Klassen befindet er sich freilich in einem Irrthum. Kant behauptet nicht, daß schon diese vier Begriffe selbst (Quantität, Qualität u. s. w.) aprioriſchen Ursprungs seyen, sondern diese geben nur eine Classificirung der verschiedenen thatsächlich gegebenen, von uns gebildeten und gebrauchten Urtheilsformen. So erscheint also die Frage müßig: „Woher die vier Klassen, ohne von Gegenständen entsprungen zu seyn? Wie liegen diese und nicht mehrere in der reinen Form des urtheilenden Verstandes?" (S. 111.) Herder's tiefdringender Geist nimmt aber mit Recht an dieser rein äußerlichen Eintheilung überhaupt Anstoß, sofern sie dazu dienen soll, „die ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich enthält", zu entdecken. Er verlangt, wie wir schon andeuteten, eine Analyse der eigentlichen Function des logischen Urtheilens, nicht aber der grammatischen Urtheilsformen.*) Das ist aber weder in der Tafel der Urtheile, noch in der Kategorieentafel geleistet. „Das Schema der Kategorieen geht nicht aus einem Princip, dem wirkenden Verstande hervor; es ist nicht systematisch." Nimmt man die vier Klassen an, so sind die Unterabtheilungen auch wieder nicht aus dem Begriff und Wesen derselben ab-

*) Vgl. Beneke, Kant u. d. philos. Aufgabe unſ. Zeit, S. 63. Er hält das Verfahren Kant's ebenfalls für inconsequent; freilich ist hier nur von der Auffindungsmethode der philosophischen Principien (durch Erfahrung, nach Kant a priori) die Rede.

Digitized by Google

geleitet. So ist z. B. bei der Relation „die Funktion des urtheilenden Verstandes" in der Tafel nicht ausgedrückt. „Wie er die Begriffe der Inhärenz, Subsistenz, Causalität, Dependenz und Gemeinschaft aus sich entspringen lasse, weiß man nicht, noch wie sie sich *seinem* Wesen nach zu einander verhalten: denn das Wort Relation drückt diesen Ursprung nicht aus." In der That ist die Abstraction der Kategorieen vielfach willkürlich und künstlich. Sie zeigt zu sehr die „Mache". Mit vollem Recht sagt z. B. Herder, daß Daseyn und Nichtseyn allem Prädiciren zu Grunde liege, keineswegs bloß dem assertorischen Modalitätsurtheile.

Halte ich nun auch diese Einwürfe Herder's im Allgemeinen für tief begründet und berechtigt, so ist doch in manchem Einzelnen Kant in Schutz zu nehmen. Die Allheit steht zwar nicht „unter der Function des Größe beurtheilenden Verstandes", sehr wohl ist sie aber zu subsumiren unter den Begriff der Quantität, und daher dagegen nichts einzuwenden. Die Begriffe der Modalität ferner bewerkstelligen sich sehr wohl in der Werkstätte des Verstandes. Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit maßt sich nicht bloß die Vernunft einen Ausspruch an, sondern Nothwendigkeit entspringt wie die Causalität (man kann jene füglich als eine Modification dieser betrachten) aus der inneren Erfahrung. Wir übertragen sie auf die Außenwelt, wenn hinreichende Erfahrungsthatsachen und logische Combinationen derselben dazu Veranlassung (und Berechtigung) geben. Möglichkeit bezeichnet eine gewisse Lage der Untersuchung, in der, um einen Ausdruck meines Lehrers zu gebrauchen, ein Urtheil uns gewissermaßen nur mit einem Fragezeichen gegeben ist. (Danach sind die Möglichkeitsurtheile als eine selbstständige Urtheilsform freilich überhaupt nicht anzusehen.) Daseyn und Nichtseyn entspringt ebenso wohl aus uns selbst als aus dem außer uns Seyenden, ja primitiver aus unserer eigenen inneren Erfahrung. Wahrnehmung schafft Wirklichkeit; Seyn ist gesetzt im Denken. So haben wir zwar Kant gegen Herder vertheidigen müssen, aber freilich in einer Art, die dem Ver-

Digitized by Google

theidigten wenig genehm gewesen seyn würde, da sie vielfach seinen Grundanschauungen diametral sich entgegenstellt.

Auf die Frage Herder's: „Wie sind diese Begriffe aus der reinen Verstandeshandlung des Urtheilens, ohne Rücksicht auf Gegenstände, entsprungen und geordnet?" muß Kant die Antwort schuldig bleiben, wenn diese eine begründete und bewiesene und nicht eine bloß auf seine Voraussetzungen sich stützende seyn soll. Denn der Verstand „verfährt bei dem Quanto wie bei dem Quali; er hat bei beiden nur ein Geschäft, Urtheilen". Schon Herder findet es wie Viele nach ihm räthselhaft, warum gerade diese und nicht mehrere aprioriſche Formen in der reinen Verstandeshandlung vorliegen (S. 111). Und wie soll man sich diese von aller Erfahrung unabhängigen Begriffe, wie die gerüstete Pallas entsprungen aus dem Haupte des reinen Verstandes, denken? Was sind das für wunderbare, zweischneidige Waffen und woher stammen sie, mit denen der Mensch alle Realität zertrümmert und vernichtet? Oder sind es Fächer, rings um den Verstand gezimmert, in deren Mitte er waltet je nach Bedürfniß das eine oder andere herausziehend, Fächer aber „völlig leer von Gegenständen"? Welches Bedürfniß könnte durch solche materienleere Fächer befriedigt werden? Wer nicht in Phantomen, sondern in der Wirklichkeit leben will, fragt weiter: Sind denn diese reinen Formen unseres Verstandes in Uebereinstimmung mit den Verhältnissen der Dinge, und wenn sie das sind, wie können sie, unabhängig von den Gegenständen entstanden, „allen künftigen Gegenständen so angemessen" seyn?

Die aufgestellten reinen Verstandesbegriffe sind auch nicht alle in Wirklichkeit ursprünglich und primitiv, so daß aus ihnen alle übrigen abgeleitet und ihnen untergeordnet werden könnten. Hätte Kant, was zu einer solchen Behauptung unerläßlich war, die Entstehung und Entwickelung dieser Begriffe untersucht, so würde er gefunden haben, daß z. B. der Causalitätsbegriff durch den Begriff der Kraft bedingt und aus ihm hervorgegangen ist, daß jener diesen voraussetzt. Die „artigen Betrachtungen" über

Digitized by Google

die Kategorieentafel, so bedeutungsvoll sie auch für die Fichte'sche und Hegel'sche Dialektik geworden sind, sind doch weiter nichts als die subjective Freude des Kategoristen. Wir werden von dieser Tafel „erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse" nicht erwarten können. (Einige geringfügigere Ausstellungen übergehen wir.)

Der transscendentalen Analytik zweites Hauptstück.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.*)

Nach einem kurzen Referat über diesen Abschnitt der Kritik geht Herder zu seiner eigenen Untersuchung über:

Vom Ursprunge und der Entwickelung menschlicher Verstandesbegriffe.

Dieselbe dreht sich zumeist um die simpelsten Thatsachen; diese werden in oft halben und unklaren Ausdrücken fast geschwätzig vorgetragen. Von einer eingehenden, logisch scharfen Untersuchung über Ursprung und Entstehung von Empfindung, Vorstellung, Allgemeinvorstellung, Begriff und deren eigenthümlichen Charakter und über die eigentlichen Functionen der Sinne und des Verstandes kann nicht gut die Rede seyn. Eigentlich machen die Sinne Alles (wie bei Condillac). Die übrigen Seelenkräfte haben das Product jener nur zu empfangen, sich anzueignen, sich zu assimiliren, sich homolog zu machen. Sein Programm „Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte" führt ihn hier zum krassen Naturalismus, zu einem sensualistischen Realismus, der unsinnig alle spontane Wirksamkeit unseres psychischen Wesens in Abrede stellt. Es ist ein öder Mechanis-

*) Als Curiosum will ich hier nur anführen, daß Herder die Kantischen Erörterungen so auffaßt, als ob dieser meine, eine transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe sey nicht unumgänglich nöthig (S. 116). Der Metakritiker muß den Gedanken: „Wenn auch als die einzig mögliche Art der Deduction die transscendentale eingeräumt wird, so erhellt dadurch noch nicht ihre unumgängliche Nothwendigkeit" (Kr. 119) ganz oberflächlich gelesen haben; denn das Folgende giebt über den einfachen Sinn dieses Satzes sofort Aufschluß.

Digitized by Google

mus, in welchem der Seele durch ein ohnmächtiges Sichmempfinden, Empfangen, Sichaneignen „der Natur, den Sinnen und sich selbst harmonische wahre Gedanken werden" (S. 127), durch bloße Verschmelzung und Association (wie bei den Engländern und den meisten neueren Psychologen). Dabei wird einfach vorausgesetzt, daß Alles, was die Sinne liefern, objective Realität besitze. — Hier Physiologie zu wenig, dort zu viel und nur Physiologie ohne Psychologie und Erkenntnißtheorie.*) Nichtsdestoweniger begegnet man auch hier dem gewaltigen Genie des Verfassers, der „genial eindringenden Anschauungs- und Empfindungskraft seiner Seele" (Haym) in einer Fülle von geistreichen Bemerkungen und einer oft scharfen Beobachtung der Natur und unserer Organisation in ihrem innersten Seyn und Leben.

Wir können Herder in allem Einzelnen nicht folgen, sondern wollen in großen Zügen den Zusammenhang zeigen und nur das uns besonders Interessirende etwas näher betrachten.

Der Eindruck auf unsere Sinne, durch welchen etwas von außen uns sich mittheilt, heißt Empfindung. Die Sinne sind Sonderungswerkzeuge. Sie empfangen und liefern aus der unendlichen Mannigfaltigkeit von Eigenschaften fremder Existenzen nur ein Eines oder Einiges, das ihnen Homologe, ein uns zuorganisirtes Eins aus Vielem. Diese Ein- und Vielheiten aller Sinne strömen in uns zusammen. „Wir stehen im Strom, umfluthet von den Eindrücken einer kräftereichen, sich uns mittheilenden Welt:" Gewisse Gegenstände und gewisse hervorstechende Merkmale an denselben sind ein besonders Anziehendes für uns und unser Organ, ein forderndes Eins aus Vielem. Wie die Pflanze nach Licht und Sonne schaut, und ihre Blätter

*) Was bei allen solchen Fragen unseren Denker beherrscht und bestimmt, ist seine „Genie-Ansicht", die Annahme eines unmittelbaren, poetischen Schauens in die Seele der Dinge, dem diese wie in ursprünglicher Offenbarung als Gegebenheit erscheinen; — ein Zug des deutschen Geistes und der deutschen Gemüthsverfassung überhaupt, ein lebendiges Erschauen des Naturganzen, eine innige Hingebung an die Natur und ihre Erscheinungen.

Digitized by Google

nach Regen dürsten, so wird auch im ganzen Thierreich die sinnliche Aufmerksamkeit durch Bedürfniß und Begierde von innen und durch hervorspringende Merkmale der Mittheilbarkeit von außen mächtig gereizt, genau bestimmt und unfehlbar geleitet. Einbildungskraft (Gedächtniß, Erinnerung) stellt Bilder auf, legt sie nieder, nimmt sie wieder auf durch vorstechende Merkmale. Sie schafft sich Eins aus Vielem. „Ein lebhaft empfundenes Merkmal ruft die Gestalt, ein Zug das ganze Gemälde hervor." So giebt es leitende Ideeen und Hauptmotive in dem Charakter eines Menschen. Leidenschaft und Wahnsinn werden durch ein Bild, durch einen Gedanken oder Eindruck wie von einem Tyrannen beherrscht.

Wir sehen, so viel Kräfte wir unserer Natur auch zuschreiben mögen, eine Hauptkraft nur besitzt sie, die des Innewerdens nach dem großen Gesetz „Eins in Vielem". Wir empfinden, d. i. wir empfangen, eignen uns an Eines aus Vielem durch ein sich uns aufdringendes und mittheilendes, unserer Natur homologes Merkmal.

Der innere Sinn alsdann „umfaßt alle niederen Seelenkräfte, sie zu seiner Natur, einem höheren Eins erhebend". Keineswegs ist er ein von der übrigen Natur und ihren Gegenständen abgerissener, abgesonderter Theil der Schöpfung. Auch er eignet sich nur an, was seiner Natur zugehört, durch ein Innewerden des Gegenstandes mittelst des Merkmals, das für ihn gehört.

Und „was heißt Denken? Innerlich sprechen, d. i. innegewordene Merkmale sich selbst aussprechen; sprechen heißt laut denken". Es ist dieselbe Naturkraft, die Eins aus Vielem sich aneignet und bildet, „wie der innere Sinn solches in der Empfindung erfaßte".

„So entdeckt sich jene große Homologie der Natur, im Kleinsten und Größesten ein allenthalben neu entspringendes Eins in Vielem, das Geschäft aller Organisationen." Wenn Kant die Bedingungen des Wissens nur in unserem Bewußtseyn aufsuchte, wenn Schleiermacher die transscendentale Auf-

Digitized by Google

gabe seiner Dialektik dadurch löste, daß er den transscendentalen Grund des Wissens in die Gottheit legte und diesen im Gefühle präsent seyn ließ, so liegt er für Herder in der Homologie des Universums,*) in dem großen, innigen Bande, welches alle Theile der Schöpfung gleichförmig umschließt, in der Conformation und Organisation dieser aller für einander durch den allumfassenden Verstand des Weltganzen. Organisation ist die alleinige Form unseres Verstandes, Organisation ist auch die Form und das Wesen des Verstandenen. Wir brauchen keine leeren Wortbeutel, sondern nur die Conformation unserer Organe, um die uns umgebende Welt in ihrer Realität unmittelbar zu schauen, unmittelbar und lebendig zu erfassen und uns anzueignen. Woher und wozu willkürliche aprioriſche Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, die mit der wirklichen Natur der Dinge nichts gemein haben, geschweige denn aus ihr stammen und sie wiederspiegeln? „Ist es nicht Eine Natur, in der ich den Gegenstand und mich finde? bin ich nicht selbst mein Gegenstand und mein Betrachter? Warum sollte ich also unter tausenden eine Aeußerung meiner Naturkraft von allen Kräften der Natur abgetrennt, ja ihnen entgegengesetzt wähnen?“ Keine dieser Kräfte „kann und soll in einer erdichteten Spontaneität losgebunden umherschweifen“; sie alle „wecken, fördern, beschränken einander; sie wirken nicht abgetrennt oder widersinnig, sondern nach einer großen Regel einander gleichförmig, d. i. analogisch“.

Vor diesen wahrhaft großartigen Gedanken und einer so tiefsinnigen, genialen Weltanschauung sinkt die Kantische Spaltung von Materie und Form in den Staub. Zu jener verhält sich diese Verkrüppelung und Ertödtung der Natur und ihrer

*) Ein würdiges, interessantes Pendant zu der prästabilirten Harmonie bei Leibnitz, sowie zu der von Spinoza und Anderen angenommenen parallelen Entwickelung des Seyns und Denkens, womit wiederum die späteren Identitätssysteme in Zusammenhang stehen.

Vgl. die Andeutungen der Möglichkeit eines ähnlichen Gedankens bei Kant, Kr. 427 f. (2. Ausg., weiter ausgeführt in der 1. Ausg.). Jedoch die kosmologischen Antinomieen beweisen für Kant die Heterogeneität.

Digitized by Google

Individuen wie Schemen zu frohen Wesen im Vollgenuß üppig reicher Lebenskraft.

Aber — auf der anderen Seite ist uns also alle Spontaneität unserer psychischen Kraft geschwunden? Wir dürfen von einer Selbstthätigkeit unseres geistigen Wesens nicht mehr reden? es giebt nur eine „erdichtete Spontaneität"? Wenn wir sie als Freiheit von jedem fremden Impuls, als Unabhängigkeit von jedem äußeren Einfluß mit Herder fassen, ja dann gewiß. Aber hat der Verstand in der That weiter nichts zu thun, als etwa den Laternenanzünder zu spielen, sich Gedanken aus Empfindungen aufzuhellen (S. 125), höchstens mit etwas Aufmerksamkeit, indem der Gegenstand mit seinen vorstechenden Merkmalen sich gar zu auffällig macht (S. 119)? Ist das Amt des Verstandes in der That ein so simples und ödes, daß seine Thätigkeit schließlich darauf hinausläuft, gekettet an den Mechanismus, der in ihm und um ihn Alles tyrannisirt und seiner Organisation die Dinge mit ihren Eigenschaften gleichsam octroyirt, seine Function zu üben und in ihr „ungestört zu bleiben", d. i. nolens volens zu ergreifen und anzuerkennen, was Natur und Sinne ihm vorhalten und so, wie sie es ihm vorhalten (S. 126)? Hat der Verstand so ohne Weiteres in Wirkungen die Ursache nur anzuerkennen und ihr sein Merkmal, einen Namen aufzudrücken (S. 151)? Geht unsere psychische Kraft in der That völlig auf in solchen Empfindungen (S. 119)? Oder ist es nicht vielmehr Spontaneität, Energie, Wille, was alle unsere Verstandeshandlungen begleitet, ihr treibender Factor ist und das innerste Wesen unserer Existenz überhaupt begründet? Steht es andererseits in der That so günstig mit unserer Erkenntniß, daß wir nur frisch hineinzuschauen brauchen in die schöne Welt, um wie aus klarem Born lautere Wahrheit und ungetrübte Realität zu schöpfen durch bloßes Ergreifen und Sichaneignen, durch unmittelbares Erfassen und Anerkennen? Daß dem nicht so ist, hat Kant in unwiderleglicher Weise dargethan, und die Physiologie hat seine Untersuchungen nachträglich auf das glänzendste bestätigt.

Digitized by Google

Will sich Herder darauf beschränken zu behaupten, daß die Natur unseren Sinnen gleichsam zu- und anorganisirt ist, und diese, jeder für sich, ein ihnen Homologes erfassen und erkennen, ohne von gewissen subjectiven Bedingungen des Bewußtseyns gestört und beengt zu werden, so wird sich dagegen noch nichts einwenden lassen. Wir stellen dann daneben die Thatsache, daß die Sinne aber nur eine Mannigfaltigkeit gesonderter Reizelemente liefern, deren Verbindung und Einheit herzustellen ein spontaner Act unserer Vorstellungskraft, d. i. („zum Unterschiede von der Sinnlichkeit") des Verstandes ist. Wenn Herder auch gegen dieses Bollwerk der Kantischen Philosophie anzulaufen die Stirn hat, so muß der Angriff machtlos zurückprallen. Gerade an dieser Stelle ist die Gedankenburg des mächtigen Philosophen am festesten verschanzt und geradezu uneinnehmbar. Es ist die unanfechtbarste Thatsache: Verbindung kann niemals von außen in unseren Geist gelangen; Verbindung ist die eigenste Production unseres Geistes selbst. Es ist die Natur unseres Selbstbewußtseyns Synthesis zu seyn, die Mannigfaltigkeit des in der Wahrnehmung Gegebenen zur Einheit der transscendentalen Apperception zu erheben. Nicht „empfängt die Netzhaut des Auges ein Bild, ohne daß meine Spontaneität dabei etwas thut" (S. 118). Mein Auge liefert nichts als die einzelnen Qualitäten von Farben nebst ihrer örtlichen Bestimmtheit, weit entfernt von einer Anordnung dieser Farben zu dem Tiefenbilde eines bestimmten Gegenstandes. Das Auge führt dem Verstande „ein Nebeneinander" zu und, wie wir einräumen wollen, „geordnet". Nicht aber „ist dem Verstande eine Zusammenordnung der Dinge, nach Angrenzung, Licht, Farben und Gestalten, kurz eine Logik des Sehens durch die Form seines Werkzeuges selbst gegeben" (S. 138). Ebenso verhält es sich mit den anderen Sinnen. Die Sinne verbinden nicht (S. 130, 137). Wenn ich das in der Wahrnehmung gegebene Mannigfaltige zur Einheit verknüpfe, wenn ich einen Gegenstand, ein einheitliches Object mit Eigenschaften und Thätigkeiten mir gegenüberstelle, wenn ich diesen Gegenstand mit anderen in ver-

Digitized by Google

schiedenerlei Beziehungen und Verbindungen bringe, so stammt diese Verbindung und Einheit aus einer spontanen Verstandeshandlung. „Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann niemals durch die Sinne in uns kommen." *) Es besteht also nicht ein einfaches Herübernehmen, Aneignen, Anempfinden und Anerkennen, sondern spontane Thätigkeit. Damit ist gar nicht ausgeschlossen, wie Kant will, daß die bestimmte Art der Verbindung unserer Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe in der Wirklichkeit auch existirt, daß sie nach Analogie der thatsächlich gegebenen Verhältnisse und in Harmonie mit denselben vollzogen wird. Es giebt aber nicht ein willenloses, mechanisches Erfassen der ganz und fertig sich uns darbietenden Wirklichkeit und ein unmittelbares Herüberfließen derselben von außen in unser Inneres. Das hat die Physiologie außer allen Zweifel gestellt. **)

Es läßt sich auf einem kritisch wohl erwogenen Standpunkte nach den Ergebnissen der physiologischen Forschungen unserer Zeit (mit Locke, Schleiermacher, Ueberweg) nur ein Verhältniß der Vertretung behaupten, eine Correspondenz zwischen unseren Denkbestimmungen und den Bestimmungen der Dinge. Unsere Vorstellungen repräsentiren Dinge, jene sind die Zeichen (keineswegs Bilder oder Abbildungen, Abdrücke) dieser. ***) Dafür gerade kann aber die „Homologie der Natur" zum Zeugen angerufen werden. Die somit angenommene Spontaneität des Geistes ist also durchaus keine „willkürliche Syntheſe" (S. 122), kein „losgebundenes Umherschweifen" (S. 126); ich kann nicht „weglassen, was mir beliebt", und mir auch nicht „andere Zusammensetzungen dichten" so ganz nach Belieben (S. 130),

*) Kr. S. 129.

**) Die Ausdrücke sind zwar sehr unbestimmt, aber es scheint sicher, daß Herder auch die Sinnesqualitäten für objectiv real hält. Vgl. Metakr. I, 118; 122 f.; 167 f. („Abdrücke in der Seele"); 217—221.

***) Vgl. Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung (Berlin 1879), besonders S. 12 f. und die präcise und übersichtlich zusammenfassende Rectoratsrede von Carl v. Voit „über die Entwickelung der Erkenntniß" (München 1879), besonders S. 13 f.

Digitized by Google

sondern es findet ein genauer Anschluß an die Wirklichkeit statt und eine Analogie und Harmonie mit ihr, ja aus der Wirklichkeit stammt die bestimmte Art, in welcher der spontane Act der Verbindung vor sich geht.

Dadurch beantwortet sich die vage Frage Herder's, ob die Verbindung, in welcher ich mir die Gegenstände denke, von mir in dieselben gebracht worden ist; und es finden kritische Beleuchtung und Grenzen die Behauptungen: „kein prius ist ohne ein posterius, kein Verstand ohne ein Verständliches denkbar; kein Nehmen findet statt ohne ein Geben. Du kannst nicht erkennen, wo nichts zu erkennen ist; du kannst in dir nichts verbinden, wo nicht ein von der Natur Verbundenes dasteht" (S. 128). Wir können auch nicht die Function des Verstandes dadurch charakterisiren, daß wir einfach das Wort Verstand (intellectus) erklären: „er lieset aus und verstehet, d. i. er ergreift der gelesenen Dinge Bedeutung; so erkennet er sich an, was sein ist" (S. 129). Die menschliche Erkenntnißsphäre ist nun einmal kein solches Schlaraffenland, in welchem der Verstand bloß auszulesen, zu ergreifen und zu verzehren braucht. Woher die vielen Irrthümer und Täuschungen, welche ganze Generationen und Jahrhunderte beherrscht haben, wenn dem Verstande seine Function durch die Sinne gleichsam zuorganisirt ist, und er nur von ihnen zu lernen hat, dieselbe fein und richtig zu üben? Der Verstand ist da „ungesund" gewesen „wie ein fehlerhaftes Auge" (S. 138). Nein! Der Charakter des menschlichen Erkennens ist ein ganz anderer: es ist Erkenntnißversuch, immer von neuem, unter besseren Voraussetzungen und günstigeren Auspicien vorgenommen, es ist ein Erklären-Wollen, durch viele Irrthümer und trügliche Hypothesen hindurch ein unausgesetztes Streben nach weiteren und höheren Einsichten.

Es giebt keine so aufrichtige Hingabe der Wirklichkeit an ihre Freundin, die menschliche Intelligenz, daß diese nur die treulich dargebotene Hand getrost zu ergreifen brauchte. Sie will aber auch gar nicht in dieser trägen Glückseligkeit brüten.

Digitized by Google

Sie will keine bloße Dreschmaschine seyn, in die wacker von außen hineingestopft wird, und die weiter nichts zu thun hat, als das Zeug etwas durchzuarbeiten und zusammenzurütteln.*) Voranstrebender Wille und Energie ist des Menschen höchstes Gut und Glück. Er will streben, erreichen und wieder streben, streben bis in's Unendliche. „Nur wer strebt, der lebt, und wer lebt, der strebt." **)

Dieser Wissensdrang läßt sich nicht beruhigen durch den wenig erhebenden Rath: „Was für dich nicht verständlich ist, laß unverstanden!" (S. 127). Wir glauben es (Locke, Hume und) Herder nicht, daß wir bloße Worte machen und gebrauchen oder von Anderen hören und nachsprechen, (nicht um zu erklären, sondern) um weiter nichts als Eins in Vielem anzuerkennen und zu bezeichnen (S. 149). Eine Philosophie der bloßen Sprache kann uns nicht interessiren. Ontologie wenigstens kann das unmöglich weder seyn noch werden (S. 156). Wir wollen die Welt und uns in ihr nicht bloß bezeichnen, mit einem Namen versehen, sondern verstehen, erklären, durchschauen. Wir schaffen nicht eine Nomenclatur, sondern erklärende Principien für die Interpretation der Natur. Der Wille der Erkenntniß ist an jedem Punkte präsent und wirksam. Schon in der Wahrnehmung, in der Apperception liegt Urtheil, wirkt Energie,

*) Aus dieser unwürdigen Sklaverei die menschliche Intelligenz befreit zu haben, ist gerade Kant's unsterbliches Verdienst. Freilich gewann sie nun nicht die Freiheit, sondern die vielleicht noch traurigeren und drückenderen Fesseln aprioristischer Tyrannei.

**) Vorlesung v. Hrn. Prof. Dr. Oginski, Einleitung in die Philosophie; ebendas. auch aus Lessing's Duplik (in den „Theologisch. Streitschriften"): „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu seyn vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: Wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

Digitized by Google

Wille, Imagination. Die Ordnung unserer Wahrnehmungen ist gedankenmäßige Construction. Eine von ihnen, constructiver Natur, heben wir heraus, um durch sie die verwandten uns verständlich zu machen. Was die Sinne liefern, verhält sich nur wie Material zu dem, was wir wahrzunehmen glauben, wenn wir einen Gegenstand in's Auge fassen. Was wir außer uns durch einen einfachen Act der Sinne aufzufassen glauben, ist nicht bloß durch diesen hervorgebracht, sondern geformt durch unser auffassendes und construirendes Denken, durch die ganze Reihenfolge unserer bisherigen Erfahrungen, ein geistiges, ein künstlerisches Product unserer selbst. Dieses Hinstellen eines nur in unserem Verstande gegenwärtigen Gegenstandes mitten hinein in die Welt, mit unserer Energie und in unserem Interesse, das ist der Vorgang, durch den wir beständig Objecte gewahren, eine Interpretation des in den Sinnen Gegebenen unter der Voraussetzung, daß dieses als solches real sey. Im Erkenntnißwillen projiciren wir die Grundzüge unseres Selbst hinaus in die Welt. Die ganze Art unseres Verständnisses der Welt, vorwärts gedrängt von dem Willen der Erkenntniß, ist, ich möchte sagen, ein auf gut Glück unternommener Interpretationsversuch, ausgehend von mannigfaltigen Voraussetzungen, diese fortwährend durch immer neue Erfahrungen prüfend, abändernd, eliminirend, durch neue ersetzend u. s. f.

Das Referat über den Abschnitt der Kritik

„Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe"

können wir nach den obigen Auseinandersetzungen übergehen. Wir hätten fast nur Mißverständnisse und zwar der gröbsten Art hinzuzufügen. Wie staunenswerth die Tiefe der Kantischen Untersuchung, so seicht ist die Polemik Herder's, der an diesem Punkte in der That zu wenig Philosoph gewesen zu seyn scheint (wie seine Gegner und Spötter ihm vorwerfen). Wir können nicht denken, ehe wir denken. Verbindung sey natürlich Actus des Subjects; denn keinen Actus meiner Sinne oder meiner Seele verrichte das Object statt meiner. Ein Hinzusetzen oder

Digitized by Google

Addiren sey dem Begriff des Bewußtseyns und der Identität der Apperception gerade entgegen. In dem hinzukommenden Begriffe „ich denke" liege keine zusammenfassende, begreifende Kraft. Wir können durch ihn in Ewigkeit nichts erkennen, wenn nichts Erkennbares gegeben sey. S. 133 wird Perception statt Apperception gesetzt, um die Absurdität zu vollenden. Solch leichtfertiges, fades Raisonnement muß fast pueril erscheinen gegenüber der ernsten und imponirenden Tiefe der an dieser Stelle mit titanischer Gewalt allen Angriffen trotzenden Gedanken eines Kant.

Auch im Folgenden

Von der innern Verknüpfung und Reihung unserer Verstandesbegriffe

werden wir seiner überwältigenden Macht nicht anders uns entziehen können, als wir es oben bereits versucht haben. Die Sinne liefern uns nichts als eine Coexistenz und Succession von Empfindungen. Wenn wir daraus ein geordnetes, zusammenhängendes Weltbild construiren, so stammt das allgemeine Vermögen einer solchen Verbindung aus der tiefsten Tiefe unseres Selbst, aus der ursprünglichen synthetischen Einheit unseres Selbstbewußtseyns. Die einzelnen Arten dieser Verbindung aber, räumliche und zeitliche Ordnung, Verknüpfung von Substanzen und Accidentien u. s. w., entspringen unzweifelhaft aus den thatsächlichen Verhältnissen einer objectiven Welt außer uns. Das Letztere energisch hervorzuheben, die Realität der Welt vor der nihilistischen Theorie Kant's zu retten, das war die hohe und bedeutungsvolle Aufgabe, die Herder sich stellte und löste (wodurch er aber keineswegs die erstere, fundamentale Behauptung Kant's, wie er meint, beseitigt hat).

Begriffe und deren Verbindungen entspringen aus dem Mannigfaltigen der Wahrnehmung durch stetes Vergleichen und Unterscheiden, Sondern und Verknüpfen, welches die eigentliche und einzige Function des menschlichen Verstandes ist.*) Dabei

*) Sehr fein bemerkt er dabei S. 137 (wie auch schon S. 130), daß bei jeder sinnlichen Empfindung Urtheil und somit Verstand gegenwärtig und

Digitized by Google

sind ihm besonders drei Sinne behilflich. Das Auge führt ihm ein Nebeneinander zu, das Ohr ein Nacheinander; „eine Verknüpfung von Kraft und Wirkung constituirt unser Gefühl". So legt Herder (wie Locke) dem Begriff der Ursache die Vorstellung von etwas sich Mittheilendem, von Uebertragung einer einwohnenden Kraft zu Grunde.*) Aber er vertieft die Betrachtungsweise, indem er noch weiter auf die innere Erfahrung, auf unser Seyn, Wirken und Leben überhaupt hinweist. „Daß, unbewußt uns selber, wie es geschehe, unser Daseyn wirket, daß Gedanken in uns werden und Glieder des Körpers unserm Gedanken gehorchen, daß unsere Begierde Triebe regt und dem Willen Macht folget"; dies ist die „innige, uns angeborene Verknüpfung", deren der Verstand unaufhörlich inne wird, „er selbst ein Lebendiges, ein Handelndes, das primum mobile, das Kraft und Wirkung vereinigt" (S. 139 f.). In der ersten innigen Verbindung: „ich will und es wird!" tritt die lebendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung energisch hervor (Metakr. II, 164; vgl. auch II, 158). Der lebendige Punkt meiner Verstandeswirkung, dessen eigenste Energie trifft zusammen mit einer gleichmäßigen (homologen) Energie innerhalb der Natur (Metakr. I, 222 f. u. 254). Eine solche Auffassung trägt der Anthropologie Rechnung und entspricht der historischen Entwickelung.

Auf eine ähnliche Weise wird der Substanzbegriff zu erklären seyn. „Wir können nicht anders als die Analogie unserer selbst auf Alles außer uns anwenden, weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln" (S. 142).**) Ist dies das richtige Princip, so ist doch die

wirksam sey; vgl. auch Metakr. I, 256/57; II, 159. Dasselbe finden wir übrigens schon bei Tetens, Versuche über die menschl. Natur, Bd. I, Vers. IV, Cap. 6, S. 336 ff.

*) Vgl. bezüglich (Substanz, Kraft und) Causalität Metakr. I, 89—91 u. 94 ff.; unsere Auseinandersetzungen darüber S. 38—40 (1. Heft).

**) Interessant ist es, fast ganz dasselbe zu lesen in „Kant's Vorlesungen über d. Metaphysik, z. Druck befördert v. Poelitz (Erfurt 1821)", (Poelitz hat ein Manuscr. v. 1788, mit Ergänzungen und Verbesserungen

Digitized by Google

nähere Erörterung des Substanzbegriffes (S. 148 f.), wenigstens wie sie da steht, sehr ungenügend, weil am Aeußerlichen haftend. Wenn der Verstand auf die Frage, wie ein Ding bestehe, antwortet: „es erhält sich", wenn er den Eigenschaften eines Dinges eine diese tragende, haltende Kraft unterschiebt und zu Grunde legt, so fragt man nach dem Grunde dieser Erscheinung. Es fehlt hier die Vertiefung der Betrachtung durch Beziehung auf die Einheit unseres Selbstbewußtseyns gegenüber den wechselnden Zuständen desselben. Nach Allem zu schließen ist Herder diese Beziehung gegenwärtig gewesen, aber sie hätte entschieden hervorgehoben werden müssen.

Die verschiedenen Eigenschaften der Dinge alsdann ergeben sich durch Anerkennung von Aehnlichkeiten und Unterschieden.

An Alles kann nun Maß gelegt werden, an Daseyn, Dauer, Kraft. Diese Maße sind Raum, Zeit und (als Maß der Kräfte) Wirkungen mit Benutzung jener ersteren „zu Sinnbildern". Maß ist Größenbestimmung und als solche selbst unbestimmbar, d. h. in's Unendliche theilbar, nach oben und unten unendlich. Die „unerreichbare aber höchstbestimmende Grenze" bilden Moment und Punkt. Von einem All „als einem geendeten Ganzen" weiß die Maßbestimmung nichts. Wo weiter zu zählen nicht nöthig war, oder wo es nichts mehr zu zählen gab, da war für den Menschen das All, Alles. Herder spricht dann von der Entstehung der Maße, von den ursprünglichen Maßeinheiten und zeigt, daß das Wesen des Zählens und Messens nicht im „Hinzusetzen einer neuen Zahl". besteht, sondern in der Anerkennung, wie viel mal die Einheit in dem Ganzen enthalten sey.

---

v. 1789 u. 90, und, besonders für d. Kosmologie, Psychol. u. rat. Theol., ein älteres zu Grunde gelegt), S. 133: „Das Ich drückt nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen.

Digitized by Google

So ergiebt sich nach den drei Kategorieen des Seyns, der Qualität, der Kräfte als vierte die des Maßes und zwar 1. Punkt, Moment; 2. unermessener Raum; 3. unermessene Zeit; 4. unermessene Kraft; „mit welcher Kategorie wir an die Schwelle der Vernunft treten".

In diesen vier Kategorieen erweisen sich die Principien von vier Wissenschaften: Ontologie, Naturwissenschaft, Naturlehre oder Physik und Mathematik. Schließlich wird auch Herder die Freude „artiger Betrachtungen" über diese Tabellen zu Theil (S. 157).

Dies die Gedankenarbeit, durch die Herder die Coulissen niederriß, welche Kant zwischen die Welt und unsere Erkenntniß derselben gestellt hatte. Indem er aber die Sonne der Wirklichkeit vor uns zu enthüllen versuchte, lähmte er die spontane Kraft und Energie unseres geistigen Auges. An die Stelle des gestürzten Apriorismus und Subjectivismus kann ein absoluter Realismus und Objectivismus nicht treten. Gerade an dem tiefsten Punkte vermochte Herder der Kantischen Deduction nicht zu folgen, an dem Angelpunkte alles Verständnisses der Philosophie Kant's, wo dieser seine Theorie auf die fundamentalste Thatsache aller Psychologie und Erkenntnißtheorie, auf die Thatsache des Selbstbewußtseyns (auf die transscendentale Apperception) zu stützen unternimmt. Da reichte freilich die bloße „Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte" nicht mehr aus; sie war für solche Probleme zu exoterisch. Andererseits wurde sie von Herder an ihrer Stelle, wie wir sahen, zu wenig geübt. Es war den Physiologen der nächstfolgenden Zeit vorbehalten, den philosophischen Resultaten Kant's eine exact wissenschaftliche Begründung und Stütze zu geben. Und so ist es zur unumstößlichen Thatsache geworden, daß unsere Erkenntniß der Welt vielfach sehr subjectiv und keineswegs ein unmittelbares Schauen und Ergreifen der realen Verhältnisse der Dinge ist.

Den Herder'schen Realismus begleitet eine oft übertriebene Werthschätzung der Sprache in Bezug auf Erkenntnißfragen. Wohl sind seine Schriften ein Muster, philosophische und sprach-

Digitized by Google

liche Untersuchung zu verbinden, durch einander zu ergänzen und für einander fruchtbar zu machen; aber durch die Sprache an sich und durch sprachliche Erklärung und Analyse der Worte und ihrer Begriffe löst man noch keine philosophischen Probleme.*) Der sprachliche Ausdruck ist von der Sinnlichkeit entlehnt, daher die Worte überlegen, erwägen, begreifen, fassen, verstehen, erkennen, empfinden, vorstellen, Gegenstand u. a. m. Aufgabe der Wissenschaft und der Philosophie ist es, nicht dabei einfach stehen zu bleiben und bedingungslos hinzunehmen, was die Worte bieten und voraussetzen, sondern zu untersuchen, ob ihr ursprünglicher Sinn und Gebrauch den Thatsachen entspricht und somit haltbar ist. Beweist sich Entgegenstehendes, nun so sind die Worte ja zu gebrauchen,**) aber in keinem anderen Sinne, als wir heut noch sprechen, die Sonne geht auf und geht unter, obwohl jedermann weiß, daß sie überhaupt nicht geht, sondern steht. Oder es werden, wenn nöthig, die Begriffe um- und fortgebildet, neue Begriffe und dann natürlich auch neue Wörter geschaffen.***) Was hierbei als gerechte Forderung zu Grunde liegt, ist das, was Herder schon in den „Fragmenten" weit schärfer und präciser als hier hervorgehoben hat.†) Ohne Worte können wir nicht denken. So ist die Sprache ein Grundstein unserer Erkenntniß. Die Philosophie

*) Kiesewetter, Prüfung d. Herd. Metakr., II, 131 sagt richtig: „Die Sprache kann höchstens die Verknüpfung der Vorstellungen, aber nicht die Rechtmäßigkeit dieser Verknüpfung darthun.". II, 123: „Etymologie kann nichts für den Ursprung des Bezeichneten beweisen." Vgl. ebend. I, 59 f.; II, 144 u. 158 f.; ferner die Recension der Metakr. in den „gothaisch. gel. Zeitungen" (1799, d. 10. Aug.) bei Rink, Mancherley u. s. w., S. 184 f. u. a.; Beneke, Kant u. d. philos. Aufgabe unserer Zeit, S. 40 f.

**) „Die Erfindung der Sprache ist vor der Philosophie hergegangen; und das ist es, was die Philosophie erschwert. Sie ist, wenn sie spricht, immer genöthigt, die Sprache der Unphilosophie zu reden." Lichtenberg, Vermischte Schriften, II, 66; vgl. auch ebend. S. 57.

***) Vgl. Beneke, D. Philos. in ihr. Verhältn. z. Erfahr., z. Speculat. u. z. Leben, S. 129 f.

†) Vgl. die übersichtliche Zusammenfassung in der Leipziger Inaug.-Diss. von Wilhelm Fischer, Herd. Erkenntnißl. u. Metaph. (Salzwedel 1878), S. 22 ff.

Digitized by Google

darf aber nicht den Ausdruck für den Gedanken nehmen, sie hat aus den gegebenen Worten Begriffe zu entwickeln und deutlich zu machen, die Begriffe der gemeinen Rede zu berichtigen, zu erhöhen, zu erklären. Dann werden leere Wörterkriege, die ewigen Verwirrungen und Verwechselungen der Ideeen verschwinden; die ganze Metaphysik, von der Ontologie bis zur natürlichen Theologie, wird gesäubert werden von Ideeen, denen Existenzberechtigung nur die Worte geben. Ungeheure Vortheile werden entspringen aus der scheinbar „leeren Sprachmaterie", aus der Beobachtung und Untersuchung der Sprache als eines Vehiculums der menschlichen Gedanken, eines Gedankenbehältnisses, welches alle Weisheit und alle Kenntnisse in sich faßt.

Die Gedanken indeß, die uns hier begegneten, sind, das müssen wir trotz aller Bemängelungen ohne Rückhalt erklären, tief und von weitreichender Bedeutung. Es sind keine geringeren als diejenigen, welche einige Jahre später zu ganzen Systemen (der Identitätsphilosophie*) einerseits und andererseits) auch zu einer aufzubauenden gesunden Erfahrungsphilosophie, wie sie z. B. Beneke und Andere erstrebten, unschätzbare Materialien von bleibendem, sicherem Werthe geliefert haben. Sie erscheinen im Wesentlichen gleich schon in weit früheren Schriften Herder's [in der Recension von James Beattie's „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit, im Gegensatze der Klügelei und der Zweifelsucht", in der Schrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, sowohl in ihrer ursprünglichen Gestalt als Preisschrift (1774), als in der Publication von 1778**)]: Philosophie ist nicht einseitige

*) Vgl. J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neuer. Philos., III, 1, S. 304; Wilh. Fischer's eben angeführte Dissertation S. 73 ff.

**) Aus dem Schluß derselben citirt Beneke, D. Philos. in ihr. Verhältn. z. Erfahr., z. Specul. u. z. Leben, S. 61 beistimmend eine Stelle über das „sogenannte reine Denken (in die Gottheit hinein)", welches Herder als „Trug und Spiel" bezeichnet; es sey „all unser Denken aus und durch Empfindung entstanden". Herder, S. W., Cotta'sche Taschenausg. v. 1827 ff., z. Philos. u. Gesch., IX, 92. Bei dieser Gelegenheit bezeichnet ihn Beneke als zu den-

Digitized by Google

Verſtandesſache, wie das Modegeſpenſt unſeres Jahrhunderts, ſondern Sache des ganzen Menſchen und für den ganzen Menſchen, nicht losgelöſt von Gefühl und Erfahrung. Die menſchliche Seele als ſolche erfaßt nicht das Weltall, ſondern ſie iſt gebunden an eine organiſche Materie, an den Leib, ein Analogon ihrer Kräfte, der da iſt ein Auszug aus dem Weltall, ein Spiegel des Univerſums. Die Begriffe mittelſt dieſes Körpers ſind Empfindungen, geformt und eingerichtet für die Sinne. Nach ihrem An-Sich, von innen kennen wir die Naturkräfte nicht. Wir beurtheilen die äußere Natur nach der Aehnlichkeit mit uns. Der empfindende Menſch fühlt ſich in Alles, fühlt Alles aus ſich heraus. (In gleicher Weiſe dachten Baco, Locke, Hume, Hamann.) Eins iſt Erkennen und Empfinden, eins auch Erkennen und Wollen; Einheit iſt Leib und Seele, beruhend im letzten Grunde auf der das Univerſum durchdringenden, in ihm einheitlich ſich offenbarenden, allumfaſſenden Gottheit, welche das geiſtige Band zwiſchen der Natur und unſerer Organiſation geknüpft hat. „In einer Schule der Gottheit" befindet ſich unſere Intelligenz, abhängig von dem ſie umfließenden und umſchlingenden All; die „allmächtige Selbſtheit der Seele" iſt ein Phantom.

Dies iſt in nuce die Fülle der großen Ideeen, welche Herder's Genialität hinwarf auf wenige Blätter, ohne zu ahnen, daß damit zugleich mit ewig gültigen Normen für alle menſchliche Erkenntniß überhaupt der Keim gelegt ſey zu einer Philoſophie, die ihm ſelbſt ſo ſehr verhaßt ſeyn mußte.*)

Der Kantiſche Gedankenbau iſt in ſeinen Grundfeſten erſchüttert; die Säulen, welche ihn trugen, ſind umgeſtürzt. Die folgenden Abſchnitte der Metakritik gleichen einem Triumphzuge durch beſiegtes Land. Es kann nur noch gelten, vor dem Uebermuth des Siegers den Beſiegten ſoweit als möglich zu

---

jenigen gehörig, „die den höchſten geiſtigen Schwung genommen hatten", und beklagt es, daß er „faſt ganz vergeſſen" ſey.

*) Mehr geben die guten Auseinanderſetzungen Haym's, Herder, I, S. 499 f. und beſonders S. 665 ff.

Digitized by Google

schützen; jener wird noch manche Schlappe erleiden, diesem muß ein ehrenvoller Rückzug und Frieden gesichert werden. Wir können Kant's Principien nicht mehr retten, aber es wird im Folgenden unsere Aufgabe ganz besonders seyn, die Mißverständnisse, Uebertreibungen, ungerechten Vorwürfe, falschen oder unklaren Auseinandersetzungen Herder's ans Licht zu ziehen.

4. Vom Schematismus reiner Verstandesbegriffe.

Hat Kant bisher sich bestrebt, den Zusammenhang zwischen Natur und unserer Erkenntniß derselben und zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu zerreißen, so möchte er nun die einzelnen Theile und Stücke gern wieder zusammenkleben. Leider hält der Kitt nicht. Wie soll auch das transscendentale Schema den Vorrath von a priori, der in uns aufgespeichert ist, auf einmal an den Mann bringen, da es rein und ohne alles Empirische seyn soll? Die Zwischenleiter, auf der die Kategorieen zu den Erscheinungen herabkommen sollen, lehnt oben und unten an nichts (Metakr. S. 159). Mit diesen Schemata oder Schemen der reinen Verstandesbegriffe, Wahnbildern, entsprungen aus den früheren Visionen und ihnen nur ihr Daseyn verdankend, wird Herder natürlich nach allem Vorhergegangenen leicht fertig. Wir brauchen kein Mittelglied zwischen den Kategorieen und den Erscheinungen; jene sind ja aus diesen entsprungen und die verstandesmäßige Erkenntniß dieser. Erst wenn ich die Kategorieen als a priori annehme, als Functionen des Verstandes, unabhängig von der Erfahrung, erst dann brauche ich „formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewendet werden kann" (Kr. 179), das ist einen „Schematismus des reinen Verstandes". Aber der „Genius der Metaphysik möge es wissen, was Anschauungen und Denkformen vor aller Erfahrung für Schemata haben" (Metakr. S. 171). Wie können Raum, Zeit, Zahl reine Bilder oder Schemata seyn? Was hat die Zeit zu schaffen mit Realität, Substanz, Accidens,

Digitized by Google

Causalität? Wir können es uns ersparen, auf die Schemate der einzelnen Kategorieen näher einzugehen.

Aber auch hier fehlt es bei Herder nicht an erheblichen Mißverständnissen und Unrichtigkeiten. Der Schematismus des Verstandes fällt freilich bei Kant etwas zu schematisch aus; losgelöst von der psychologischen Thatsache der Abstraction, ein Product der reinen Einbildungskraft a priori, werden die Schemata oder Allgemeinvorstellungen zu pedantischen, abstrusen Formeln, zu „Nebelgestalten". Legte man diese Schemata als Räthsel vor, in der That, „wer sie nicht auswendig lernte, wird schwerlich das Wort des Räthsels finden" (S. 173). [Vorstellung des Realen als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt? —

(Schema der Substanz.)

Das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt? —

(Schema der Ursache und der Causalität.)

Zugleichseyn der Bestimmungen einer Substanz mit den Bestimmungen der anderen nach einer gewissen Regel? —

(Schema der Wechselwirkung.)

Die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit? —

(Schema der Möglichkeit.)

U. s. f.]

Damit ist aber noch nichts über die Schemate an sich, außerhalb der Kantischen Theorie, gesagt. Mit dieser falschen Begründung und Ausbildung des Schematismus fällt nicht die thatsächliche Existenz von Schematen überhaupt. Es ist auch übertrieben und mißverstanden, wenn Herder die Kantischen Schemate als unabhängig von aller Anschauung hinstellt. Sind sie auch nach ihm „ein Product der reinen Einbildungskraft a priori", so ist doch dieses a priori (wie wir schon oben S. 7 ff. sahen) nicht in dem absolut strengen Sinne zu nehmen, wie Herder es faßt. Restringiren wir freilich die

Digitized by Google

Kantische Auffassung noch so sehr, etwas Richtiges kommt doch nicht heraus, da die Thatsache, um die es sich hier handelt, überhaupt nicht a priori, sondern ein empirischer Abstractionsproceß ist. In der That ist aber mein abstrahirendes Vermögen dabei „nicht eingeschränkt auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann". Diese Behauptung Kant's ist durchaus richtig und heißt noch lange nicht, daß wir Allgemeinvorstellungen bilden „ohne irgend eine Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, ohne jedes mögliche Bild, das ich in concreto darstellen kann" (Metakr. S. 161). Von „inneren Denkformen ohne Gegenstände" ist auch bei Kant nicht die Rede; „vom Eindruck veranlaßt" sind sie gewiß auch bei ihm. (Metakr. S. 165 f.)

Herder hat aber die logische und psychologische Thatsache der Schemate oder Allgemeinvorstellungen überhaupt nicht verstanden. Nicht Kant's Schemate an sich (abgesehen etwa von denen der reinen Verstandesbegriffe), sondern Herder's Vorstellungen davon sind die „unbestimmten Nebelformen", über die er spottet. Erst er selbst macht daraus „die abgegriffensten Worte, Wortschatten, *σκιάματα*, nicht *σχήματα*" (S. 175). Gegen diese seine eigenen Gebilde polemisirt er, nicht eigentlich gegen Kant. Letzterer sagt durchaus richtig: Das Schema ist vom Bilde zu unterscheiden, indem bei ersterem „nicht die einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein" beabsichtigt wird (Kr. S. 179). Es läßt sich auch noch hören, wenn er sagt, das Schema beruhe auf einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen. Richtig verstanden ist das kein Widerspruch mit dem Vorigen. „Also ist das Schema ein Bild und kein Bild?" Die Frage ist oberflächlich, weil am Worte kleben bleibend. Aber Mißverständniß und Uebertreibung gehen noch weiter. Herder sieht hier „einen Panurgus, eine Einbildungskraft, die ohne alle einzelnen Anschauungen der ganzen Sinnlichkeit ein Schema zu geben weiß". Wenn später

Digitized by Google

sich auch das Verhältniß so gestaltet, in den bisher citirten Worten liegt es noch nicht. Sie können noch durchaus richtig seyn. „In der That liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zu Grunde" (Kr. 180), unbestimmte, in den einzelnen Zügen verschiebbare Gebilde, nicht Abbilder eines einzelnen Gegenstandes, sondern von dessen Zufälligkeiten abstrahirend, sie aufgebend und das Uebereinstimmende, das Charakteristische und Wesentliche einer Gruppe von verwandten Gegenständen behaltend und in sich fassend. Herder kann sich das nicht anders denken, als wir sollen ein vierfüßiges Thier ohne Thiergestalt und ohne vier Füße, einen Hund ohne Hundsgestalt, ein Triangel ohne drei Winkel vorstellen. Er kommt über das Einzelbild nicht hinaus. „Denkt man einen Triangel, so denkt man sich solchen, wie er uns in den Sinn kommt; merke ich, daß von einem rechtwinklichten die Rede sey, so muß ich, wenn ich mir vorher durch's Ungefähr einen gleichseitigen gedacht hatte, das Bild ändern" (S. 161). Alles Andere, Allgemeinere ist ihm „Unbegriff" (S. 165). Etwas Wahres ist darin, und das mag Herder geleitet haben. Eine Allgemeinvorstellung in Wirklichkeit zu vollziehen, ist unmöglich; sie ist so zu sagen niemals wirklich, sondern es existirt der Schematismus des menschlichen Geistes nur als die Richtung und Tendenz, Vorstellungen in einer bestimmten Weise zu bilden.

Das Schema hat also als Thatsache und Product der Einbildungskraft eine vorbildende, vorstellende, versinnlichende, vermittelnde Bedeutung; es führt auf dem Wege der Abstraction zu dem noch abstracteren Gebilde des Begriffes. Aber den Begriff ausdrücken (S. 164), bezeichnen (S. 172), darstellen (S. 174) oder aussprechen, worten (S. 175) soll es nicht. Es soll nicht sagen, was z. B. Substanz an sich sey (S. 164); es soll Substanz, Ursache, Wirkung durchaus nicht erklären (S. 172).

Herder's eigene Auseinandersetzungen (S. 165—181) gehören eigentlich gar nicht hierher. Sie besprechen nichts wenige

Digitized by Google

als den Schematismus des Verstandes. Herder kennt diesen eben nicht, sondern nur Vorstellung, Bild des Gegenstandes (das die Seele aus dem Bild auf der Netzhaut des Auges in ihre Natur metaschematisirt), der empfangenen Eindrücke typisirenden Ausdruck in der Sprache („ein neuer Schematismus tönender Gedankenbilder", S. 168), Begriff, gewohnte Wortformen oder Formeln. An Stelle des Schematisirens setzt er Erfassen von Merkmalen, Ausdrücken derselben durch Worte, Sprechen, daß man die Dinge sehe und den Verstand vernehme (S. 176). Statt eines öden Schematismus trete ein Ausdruck der Verstandesbegriffe hervor (S. 176). Es komme Alles darauf an, Sache, Begriff und Wort rein zu unterscheiden (S. 174).

Wir finden also hier in der That eine völlige Verkennung des Problems und Unkenntniß in dem, worum es sich einzig handelt; Mißverständniß des von Kant Vorgetragenen, daher oft zweck- und fruchtlose Polemik. Dabei sind die Ausdrücke Herder's nicht selten sehr schielend und vage, wenn wir nicht die Sache selbst falsch nennen wollen; so wenn er von „Abdrücken" der Seele in Folge von empfangenen Sinneseindrücken spricht (S. 167 f.).

5. Metakritik des Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Mit den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes stehen und fallen natürlich auch die auf diese gegründeten Grundsätze des reinen Verstandes. Hat Herder die ersteren verworfen, so kann er letztere unmöglich retten und aufrecht erhalten. Aber auch hier macht er Kant so unbillige Zumuthungen, daß wir diesen entschieden dagegen verwahren müssen. Er verdreht völlig dessen Aufstellungen, die so oberflächlich und confus sicher nicht sind, wie sehr oft in diesem Abschnitte die Ausführungen seines Kritikers, wenn derselbe auch auf einem richtigeren Standpunkte steht. Man kann aus Allem schließen, daß ihm das Kantische a priori im Wesen unklar geblieben ist. Wie er den

Digitized by Google

Schematismus an sich nicht verstanden, so versteht er auch jetzt nicht den Zweck desselben, die Anwendung zu Grundsätzen des reinen Verstandes.

Welche Faselei, möchte man fast sagen, ist ein Gedanke wie S. 204: „Den nothwendigen Zusammenhang der Weltbegebenheiten hat die Vernunft, so lange sie denkt, noch nie aus dem Begriff des Raumes und der Zeit a priori errathen"! oder S. 189: „Was nützt die Deduction der Kategorien a priori, wenn sie nur durch Schemata der Einbildungskraft, die aus den Sinnen entspringt, zu construiren sind"! Ferner, wenn Kant den Grundsatz aufstellt: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad" (Kr. S. 207), hat er damit denn behauptet, daß der Grad intensiver Größe im Anschauen oder Empfinden das Reale der Erscheinung oder Empfindung mache, ausmache und erweise (Metakr. S. 188)? Der besprochene Grundsatz und der andere, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, sollen nicht das Wesen der Quantität und Qualität enthalten und ausdrücken (das nach Kant in der Apriorität begründet ist), sondern sollen seyn allgemeine aprioriſche Principien der Einzel-Sätze und -Urtheile über Quantität und Qualität. (Vgl. Metakr. I, 188.) Der Grundsatz: „Alle Anschauungen sind extensive Größen" ist ganz mißverstanden. Natürlich weiß Anschauung als „Zustand der Seele" in sich nichts von extensiver Größe (S. 186); sondern nur die Erscheinungen in der Anschauung oder der Anschauung nach sind extensive Größen. — Und wie steht es mit den Analogieen der Erfahrung? Die Zeit ist das Schema zur Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Erscheinungen (in Grundsätzen), d. h. in den Modis der Zeit, Beharrlichkeit, Succession, Zugleichseyn, erfaßt der Verstand vermöge seiner aprioriſchen Functionen Substanz, Causalität, Wechselwirkung. Nicht aber ist die Zeit selbst als solche das Princip, aus welchem Substanz u. s. w. entspringen, und auf welchem sie beruhen. Die Zeit verknüpft nichts; in dem Begriff der Zeit liegt nicht das Wesen der Substanz begründet;

Digitized by Google

Zeitfolge gewährt den Begriff von Succession, nicht aber von Ursache und Wirkung, geschweige von deren nothwendiger Verknüpfung; in dem Zugleichseyn liegt kein Aufschluß für die Wechselwirkung. Dies und Aehnliches sagt Herder durchaus richtig (S. 193—197), und Kant — ist damit völlig einverstanden, hat auch nie etwas Gegentheiliges behauptet. — Die Postulate des empirischen Denkens werden wohl auch nicht so einfach abzuweisen seyn als „Lehrsätze, die nicht hierher gehören". Oder sollte wirklich der urtheilende Verstand die Urtheile über Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit scheuen als eine Höhe, die weit über seine Function hinausliegt (S. 199); und sollte sich nur die Vernunft darüber einen Ausspruch anmaßen (S. 112)? — Die Frage, welche Herder noch offen findet (S. 190), woher die reinen Grundsätze sind, wie der Verstand zu ihnen und zu ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit komme, hat Kant seinerseits wohl beantwortet; auch die Regel ihrer Verknüpfung hat er gegeben. (Vgl. Metakr. S. 198.)

Der Vollständigkeit wegen sey noch einiges Nebensächliche angeführt, ohne es ausführlicher zu besprechen.

Bezüglich Syntheſe und Analyſe bei Kant kehrt noch einmal dieselbe oberflächliche Auffassung mit all den Mißverständnissen wieder, welche wir schon oben S. 14 ff. (zu Metakr. S. 48—51) gefunden haben. Ob die intensive Größe der Empfindung zur Qualität oder Quantität derselben gehört (S. 185), hat im Grunde für die hier vorgetragene Theorie nicht viel Bedeutung; vielleicht gehört sie zu beiden oder zu keiner von beiden. Ebenso wollen wir nicht streiten über den Terminus Analogie oder Analogieen und seinen Gebrauch in Philosophie und Mathematik (S. 191—193). Eine merkwürdige Confusion begegnet uns bei Besprechung des Grundsatzes, daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre u. s. w. (S. 194). Wenn gesagt wird, wir setzen an den Erscheinungen das in der Zeit Beharrende als Substanz, so ist also die Rede nicht von der Beharrlichkeit der Zeit, sondern von dem Beharrlichen der Erscheinungen in der Zeit. Herder ruft aus: „Ihr (sc. der Zeit),

Digitized by Google

der Räuberin sowohl als der Herführerin aller Zufälligkeiten, und zwar ihrer Beharrlichkeit soll die Beharrung der Substanz mit einem nie vermehrten, nie verminderten Quanto anvertrauet seyn?"

Den Schluß mögen noch einige zutreffendere Bemerkungen Herder's machen. Mit Recht protestirt er gegen die Abtrennung und Isolirung der mathematischen, als bloß aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriff gezogenen, Grundsätze (S. 182). Anschauungen und Verstandesbegriffe stehen einander nicht so entgegen, daß eins ohne das andere möglich wäre. Freilich geht auch Kant nicht so weit. Er sagt selbst: Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer; und selbst bezüglich der mathematischen Grundsätze: sie sind aus reinen Anschauungen, aber vermittelst des Verstandes gezogen; ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit beruht doch immer auf dem reinen Verstande (Kr. 199).

Es ist auch gegen die Erfahrung, wenn Kant extensive Größe (mit der sich die Mathematik beschäftigt) diejenige nennt, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht und also nothwendig vor dieser vorhergeht, so daß jede Erscheinung nur durch successive Synthesis von Theil zu Theil erkannt werden könne (Kr. S. 203 f.). So lange ich noch aggregire und von Theil zu Theil fortschreite, kann von einer Anschauung nicht die Rede seyn. „In jeder Anschauung geht nothwendig die Vorstellung des Ganzen in seinen Theilen der Vorstellung dieser voraus" (Metakr. S. 186). Wenn ich einen Kreis oder ein Dreieck zeichne, so erzeuge ich zwar von einem Punkte aus nach und nach die einzelnen Theile, aber nicht verzeichne ich dadurch erst die Anschauung; diese mußte vielmehr schon vorher in meiner Seele vorhanden seyn. Der Begriff der Mathematik gründet sich nicht nur nicht auf jene successive Synthesis der productiven Einbildungskraft, sondern würde durch ein solches Princip gerade zu zerstört werden.

So wenig die Linie aus Punkten besteht, ebenso wenig

Digitized by Google

wird eine bestimmte Zeitdauer erzeugt durch successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, durch stetes Hinzuthun eines Zeittheilchens zum andern. Punkt und Moment sind bloße Grenzen (Metakr. S. 187). Auch die Zahl ist nicht accumulirt aus Einheiten wie ein Haufe aus Sandkörnern, sondern ist begleitet von dem Bewußtseyn der „Einheit im Mehreren", des die Einheit so und so viel mal in sich enthaltenden „Ganzen" (Kr. S. 205, Metakr. S. 187).

Geometrie ist ferner nicht ‚Mathematik der Ausdehnung', sagt Herder, sondern „wissenschaftliche Maßbestimmung der Größen, die im Ausgedehnten erscheinen" (S. 187).*) Man kann indeß wohl Kant zutrauen, daß er als Mathematiker gewußt hat, was Mathematik ist, mit was für Objecten sie sich beschäftigt. Die hier einander entgegenstehenden Erklärungen sind zwei verschiedene Ausdrücke, die der Sache nach jedenfalls dasselbe sagen wollen. „Wissenschaft der Ausdehnung", d. i. natürlich nicht Wissenschaft der Ausdehnung als Abstraction, sondern der ausgedehnten Größen oder der Größen, „die im Ausgedehnten erscheinen". Wollen wir ganz accurat und scharf seyn, so ist freilich zwischen Ausdehnungs- oder Gebietsverhältnissen und Maßverhältnissen zu scheiden als zwischen zwei theilweise von einander unabhängigen Objecten;**) Geometrie aber behandelt beide.

Die zusammenhängenden Ausführungen Herder's über Verstandesgrundsätze (S. 200—207) resultiren vollständig aus dem

*) Vgl. Metakr. II, 66: Mathematik drückt die „Größen und Verhältnisse" der Gegenstände aus.

**) Vgl. Riemann, Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen, in seinen gesammelten mathematischen Werken herausg. v. H. Weber S. 254—270 (aus den Abhandlungen d. Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen Bd. XIII). Daselbst wird gezeigt, wie die erwähnte Scheidung wichtig werde bei Ueberschreitung der Grenzen der Beobachtung in's unmeßbar Große und unmeßbar Kleine; ferner wie bezüglich des ersteren zu scheiden sey Unbegrenztheit und Unendlichkeit des Raumes; jene gehöre zu den Ausdehnungsverhältnissen, diese zu den Maßverhältnissen und folge keineswegs aus jener. Ueber die ev. Endlichkeit des Raumes vgl. ebend. S. 266.

Digitized by Google

früher über die Kategorieen Gesagten und bedürfen keiner weiteren Besprechung. Den in dem Kantischen Grundsatze von der Intensität der Empfindung (und des ihr an dem Gegenstande entsprechenden Realen) liegenden anregenden und in der Folge (bei Herbart, Riemann und in der Statistik) bedeutsam gewordenen Gedanken finden wir auch bei Herder. Wo er von der letzten seiner Kategorieen, der des Maßes, spricht, sagt er: „Wende dies Maß auf Alles an, worauf du kannst, auch auf Kräfte, Empfindungen, Handlungen, Gedanken" (S. 203). Er fügt hinzu, die Mathematik hätte durch die Wissenschaft des Unendlichen die größten Fortschritte gemacht; der Philosophie ständen diese noch bevor. Nur durch Maß schaffe die Vernunft sich Gewißheit und Regel. (Schluß im nächsten Heft.)

Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart.

Von
Dr. Achelis.

III. Zur Ethik.

Jene Ueberzeugung, die wir am Schluß der früheren Betrachtung aussprachen, daß ein stetiger und unverbrüchlicher Zusammenhang zwischen dem Erkennen und den Aufgaben unseres sittlichen Verhaltens bestehe, wird durch den flüchtigsten Anblick der hin und wieder gehenden Controversen bestätigt, wie ihn die alltägliche Erfahrung bietet. Ja so sehr wird mitunter die Höhe logischen Scharfsinnes von der Art und Richtung der Ethik abhängig gemacht, daß bei heterogenen Ausgangspunkten und Begründungen eben sittlicher Ueberzeugungen sich die persönlich discreditirenden Invectiven, wie unwissenschaftliche und oberflächliche Behandlung ꝛc. fast wie von selbst einfinden. Daß dies ein Zustand ist gleich unerträglich für den Einzelnen wie unfruchtbar für den Fortgang der Wissenschaft, wird Jeder bereitwillig zugestehen. Der Streit beginnt erst, sobald es sich um die Regulirung der gegenseitigen Grenzansprüche handelt.

Digitized by Google

Auch hier können wir selbstredend nicht alle Phasen der leidenschaftlich geführten Kämpfe im Detail durchnehmen, sondern in kurzer Recapitulirung an die leitenden Grundsätze unserer Forschung die bestimmenden Impulse untersuchen, welche die Naturwissenschaft auf die Methode und Stellung der fraglichen Aufgaben ausgeübt hat.

Die Quintessenz bekanntlich der kritischen Philosophie besteht in der Formulirung von Zeit und Raum als unvermeidlicher subjectiver Anschauungen, in die wir jedes Geschehen einkleiden, zugleich aber getragen von der ursprünglichen und immerfort wirksamen Function der Causalität. Diese drei Kategorien repräsentiren das kantische Gebiet der möglichen, d. h. für uns und unsere jeweilige Organisation zugänglichen Erfahrung. Daraus folgt für diesen Gedankenzusammenhang, daß die gesammte Sphäre, welche über diese festen Grenzbegriffe hinausliegt, nicht zu dem Gebiet wissenschaftlicher Erkenntniß gehören kann, sondern höchstens zu dem poetischer Ahnung und vielleicht mystischer Anempfindung. Ist das Causalgesetz wirklich nur eine Realisirung und zwar ununterbrochene einer immanenten Dispositition, von der wir schlechterdings selbst nicht in den seltsamsten Phantasien zu abstrahiren vermögen, so gilt es eben deshalb auch immer und überall, wo es ein menschliches Bewußtseyn giebt. Da dieses nun anderseits das einzige Medium und Kriterium aller unserer Urtheile ist, so ist es für uns eo ipso auch ein universelles, überall gültiges, sofern es überhaupt Object unserer wissenschaftlichen Erfahrung und Kenntniß werden kann. Es fragt sich nunmehr, wie durch diese Fassung eventuell frühere Anschauungen über die Selbstherrlichkeit und Unumschränktheit z. B. des Ich, das wie Kant sich ausdrückte, zu Folge seiner intelligiblen Freiheit vermochte, die Reihe der Erscheinungen von Neuem anzufangen, beeinflußt und umgestaltet wurden (vgl. Ulrici, Gott u. Natur p. 476 ff.).

Entgegen der streng utilitaristischen Haltung oder um den (von Helvetius stammenden) ursprünglichen Namen zu gebrauchen, entgegen der Theorie des wohlverstandenen Interesses,

Digitized by Google

wie es in England, dieſem Lande des common sense κατ' ἐξοχήν, beſonders Hobbes, Locke und Hume, auf dem Continent vor Allem Spinoza vertrat, ſuchte, wie erinnerlich, Kant mit allen Mitteln eine Loslöſung der Ethik von derartigen empiriſtiſchen Geſichtspunkten zu erſtreben. Seine Formel für die ſittliche Entwicklung des Menſchen: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne, hat zugleich mit der rigoroſen Faſſung der Pflicht wie der Anweiſung auf das immer untrügliche Gewiſſen anſcheinend am ſchärfſten eine principielle Abweiſung jedes eudämoniſtiſch-utilitariſtiſchen Elements ſtatuirt. War es doch Kant's großer Schüler, Schiller, der an der mönchiſch ascetiſchen Härte des allezeit der Neigung opponirenden pflichtmäßigen Gefühles ſo heftigen Anſtoß nahm und dies in einer ſchönen äſthetiſchen Perſpective auszugleichen ſich bemühte. Und doch wie geſagt nur anſcheinend; denn ſchon öfter (zuletzt von Lotze, Grundzüge der prakt. Phil. p. 6 ff.) iſt conſtatirt, daß jene Forderung eines adäquaten Handelns nicht grundlos gefaßt werden könne, ſondern ja eben nur um ihrer eigenen, für die geſammte Menſchheit paſſenden Qualification halber. Offenbar alſo ein völlig utiliſtiſcher Gedanke. Iſt es doch ſeltſam, wie die bekannte, bei Kant überraſchend warme Apotheoſe, welche dieſer gewaltige Denker der Pflicht widmete, ihn gleichſam wider Willen zu einer, dem aufgeſtellten Begriffe widerſtreitenden, Gefühlserregung hinriß (vgl. auch Fechner, Ueber d. höchſte Gut p. 41 ff.). Anderſeits drängt ſich der Gedanke auf, daß jene Erkenntniß einer univerſellen Generaliſirung einer Handlung, falls ſie nicht ein für alle mal durch ein anderweitiges Organ geſichert iſt, erſt durch die verſchiedenartigſten Proben (unter welchen natürlich Irrthümer nicht ausbleiben können) ſich zu einer ſicheren zu entwickeln vermag. Freilich will Kant ja dieſe Chance menſchlicher Willkür möglichſt auf ein Minimum reduciren, weil ſonſt offenbar der Standpunkt der klug berechnenden φρόνησις in der antiken Moral zum Durchbruch kommen würde; aber leider ſcheint uns der für dieſe unausweichlichen Schwankungen und

Digitized by Google

Mißgriffe eingesetzte Factor nicht die erwünschte logische und moralische Vortrefflichkeit zu besitzen. Denn je mehr die ethnologischen Entdeckungen über bis dahin unbekannten Völker und Gesittungen ein klärendes Licht verbreiten, stellt sich unseres Erachtens die Unmöglichkeit heraus, diese sich diametral widersprechenden Pflichten als eine in sich zusammenhängende Stufenreihe sich auseinander entwickelnder und gegenseitig bedingender Factoren anzusehen. Nur soviel würde man als einen gleichartigen Zug bezeichnen dürfen, daß diese verschiedenen Moralsysteme, wie Liebmann sagt, jedes für sich ohne Hinüberschielen auf Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit die Gesinnung der bezüglichen Handlung unbedingt lobt oder tadelt, während materiell der größte Gegensatz herrscht (Zur Analysis der Wirklichkeit p. 592). Das Gewissen wäre somit, wie sich der eben genannte Verf. ausdrückt, als eine inhaltsleere Veranlagung oder Function anzusehen, die ihren specifischen Inhalt, die materiale Bestimmtheit ihrer Regeln von außen empfängt. Im letzten Grunde würde dies Element eine oder die moralische Reactionsfähigkeit des Menschen darstellen, mit der er, entsprechend den rein theoretischen Manifestationen seines Wesens, auf die höchst complicirten Reize seiner Umgebung zu antworten im Stande ist. Aber weil eben dadurch der bezüglichen Organisationsstufe, auf welcher sich das Individuum befindet, der entscheidende Impuls zufällt, der je nach der Höhe desselben sich verschiedenartig modificirt, kann man auch mit Laas das Gewissen ein erworbenes Gesetz nennen, indem sich in ihm alle diese mannigfaltigen socialen und biologischen Elemente verkörpern, die zur Constituirung oder besser gesagt, Entwicklung desselben fortgesetzt beitragen (vgl. Idealistische und positivistische Ethik p. 159). Insofern ist es ein höchst dankenswerther Beitrag, den die Naturwissenschaft und im Besondern die Ethnologie zur Geschichte des sittlichen Bewußtseyns der Menschheit geliefert hat, auf Grund der hier in Frage kommenden Factoren eine derartige (um naturwissenschaftlich zu sprechen) Morphologie der ethischen Probleme zu versuchen.

Digitized by Google

Um den gekennzeichneten Standpunkt aber vor unnöthigen Einwänden zu schützen, ist es nöthig gleich a limine die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß es sich hier nicht um den Menschen als isolirtes Individuum handelt, sondern als ein Glied der ihn producirenden und tragenden Association, in ähnlicher Weise, wie unsere frühere Betrachtung diese Beziehung in der Völkerpsychologie behandelt fand. Es werden sich demnach gleichsam Collectiv-Pflichten und Rechte an die Stelle der bezüglichen privaten Leistungen setzen und aus der Individual-Ethik eine Social-Ethik erwachsen; nur durch einen (allerdings völlig unbedenklichen) Rückschluß wird ex post der Einzelne als vollgültiger Vertreter der in ihm erscheinenden Stammes- und weiter Racenorganisation angesehen werden können. Diese Erweiterung der Perspective ist aber deshalb unvermeidlich, weil uns die thatsächliche Beobachtung den Menschen allezeit in unmittelbaren und lebendigen Zusammenhang mit Anderen seinesgleichen zeigt, deren Einwirkung auf sich er in fortdauernder Reproduction erlebt. Isoliren wir ihn dagegen künstlich von diesem geschichtlichen Wechselverkehr, so gerathen wir in die (häufig nicht umgangene) Versuchung, in idealistischer Ueberschätzung seine sittliche Entwicklung lediglich durch schöpferische und angeborene Kräfte seines Wesens uns verlaufend zu denken, die, ohne Berührung mit der jeweilig gegebenen Stufe der socialen Gesittung, diesen ganzen Proceß aus sich selbst zu erzeugen und zu reguliren im Stande wären. In diesem Sinne scheint uns die Anwendung, welche die Entwicklungslehre auf das vorliegende Gebiet erfahren hat, trotz mannigfacher Mißgriffe und verkehrter Schlußfolgerungen ein glücklicher Gedanke zu seyn. Denn das freilich ist ein höchst verfehltes, an die Harmlosigkeit des Sensualisten erinnerndes Unternehmen, diesen gesammten Complex sittlicher Vorstellungen und Strebungen aus sog. äußeren Bedingungen, aus Einwirkungen rein physischer Art ableiten zu wollen, gemäß etwa dem berüchtigten Satze: Der Mensch ist, was er ißt. Es widerspricht schlechthin jeder Logik, aus allerlei metereologischen, geologischen, biologischen und anderen Einflüssen (die subsidiär

Digitized by Google

natürlich in Betracht kommen können) ohne Weiteres Etwas toto genere verschiedenes, wie das Gewissen oder die Sittlichkeit überhaupt zu construiren. Bei dieser, die Natur der Wechselwirkung völlig verkennenden Ansicht (die umgekehrt eigentlich nur eine gewaltsame Octroyirung kennt) ist der Begriff des Individuum oder des empfindenden Bewußtseyns im Allgemeinen völlig verloren gegangen, und man hat eben die alte bekannte Platte behalten, auf die eine seltsam gedachte Erfahrung ihre Eindrücke einzeichnet. Deshalb muß bei allen diesen genetischen Versuchen (und um mehr handelt es sich nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft noch nicht) dasjenige, was alle jene Einwirkungen erfährt, als ein mit bestimmten (und seyen sie noch so „mangelhaft und dürftig) Kräften ausgerüstetes Wesen gefaßt werden, also sagen wir kurzweg als ein Individuum specifischer innerer Constitution, dessen weitere Bildung und Entstehung anderseits unseres Erachtens in äonenhaften Fernen zurückliegt. Jedenfalls ist es im höchsten Maaße einseitig, immer nur das Aeußere und sey es auch noch so fein differenzirt in den bekannten Processen der Anpassung, Vererbung u. s. f. im Auge zu haben und ihm gegenüber demjenigen, welches diese reiche Umwandlung und Entwicklung in sich erlebt, nur den bescheidenen Antheil eines Schauplatzes oder besser gesagt eines Tummelplatzes für diese verschiedenen gegen einander streitenden Potenzen zuzuschreiben.

In zweiter Linie würden dann in dies Getriebe alle jene Ursachen eingreifen, die, wie Klima, Bodenbeschaffenheit, Ernährung, Fortpflanzung ꝛc. den ganzen Complex des äußeren Mechanismus enthalten. Jeder weiß zur Genüge, wie verschiedenartig diese Bedingungen gewirkt haben; und dennoch möchte es angezeigt seyn, gegenüber leichtfertigen Generalisirungen in diesem Gebiete an die vielfachen Correcturen zu erinnern, welche die Ethnologie der Forschung an die Hand gegeben hat. Während es noch vor nicht langer Zeit eine unverfängliche Gewohnheit war, von der Sittenreinheit der durch den Kampf mit der Natur gestählten nördlichen Völker zu reden

Digitized by Google

im Gegensatz zu der schlaffen Genußsucht der Tropenbewohner, während diesen das ausschließliche Privilegium einer bisweilen maaßlos gesteigerten Phantasie zufallen sollte gegenüber dem ärmlichen Horizont der Polarvölker haben, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die Zustände bei den Aleuten uns ganz anders denken lehren. Ja es wird (wenigstens in der Gegenwart) noch völlig unmöglich seyn zu bestimmen, welcher Anspruch jedem der beiden erwähnten Factoren (die psychische Eigenart und die Reihe der äußeren Existenzbedingungen) in ihrer unaufhörlichen Wechselwirkung zusteht. Nur soviel läßt sich allerdings schon jetzt behaupten, daß die Forschung, je weiter sie sich gleichsam den Anfängen der Menschheit nähert, sie einen um so gleichartigeren Typus findet und je mehr sie sich den prägnant genannten Culturzuständen zuwendet, sich jener schematische Charakter verliert. Die Persönlichkeit ist eben entsprechend der individuellen Entwicklung erst ein im stetigen Kampf nach Außen und Innen erworbenes Product weltgeschichtlicher Differenzirung, während vor ihr die chaotisch wogende Masse mehr oder weniger unterschiedsloser Individuen die Bühne der Welt füllt. Nun hat aber die moderne Wissenschaft unwiderleglich dargethan, daß eine solche Entfaltung eines Wesens, da es für das kundige Auge die Spuren und Merkmale dieses Processes noch an und in sich trägt, den thatsächlichen Commentar seiner eigenen Geschichte bietet. Treffend schildert diese Beziehung ein moderner Rechtsphilosoph: „Wie sich aus der Structur des gestirnten Himmels von heute dessen weltgeschichtliche Entwicklung erschließen läßt, wie die Schichten der Erdoberfläche uns die Geschichte unseres Planeten entrollen, wie die Morphologie uns gelehrt hat, aus der organischen Structur irgend einer Pflanze oder eines Thieres auf die Stufen zurückzuschließen, welche es dereinst durchlaufen hat, bis es zu seiner jetzigen Entwicklungshöhe gelangte, und wie wir in den Phasen des fötalen Lebens die wesentlichsten Phasen des Rassenlebens wiederfinden, ... wie der Sprachforscher aus der Sprache eine Geschichte der menschlichen Vernunft zu Tage fördern kann ..., so giebt uns auch

Digitized by Google

das Gesammtbild der menschlichen Rasse und der Zustand jedes einzelnen Organismus, welchen wir im menschlichen Gattungsleben antreffen, ein sicheres Material für die Rückschlüsse auf die Geschichte der Organisation der menschlichen Rasse und des einzelnen Organismus' (Post, Ursprung des Rechts p. 8). Auf diese Weise ist ja zu Folge umfassender Vergleichungen die Rechts- und Sittengeschichte des menschlichen Geschlechts neuen und ungeahnten Aufschlüssen in jüngster Zeit entgegengeführt, die übrigens beiläufig bemerkt hinsichtlich ihrer methodologischen Genesis solche frappante Analogien mit den entsprechenden biologischen Erscheinungen zeigen, daß sich z. B. gemäß den rudimentären Organen bekanntlich auf diesem Gebiete die von Tylor benannten survivals vorfinden, gleichsam zwecklose Reste früherer Existenzformen. Welches sind nun die Resultate, welche die mit solchen Ideen operirende Untersuchung in der Sphäre der uns hier berührenden Fragen, also um gleich die wichtigste voran zu nennen, der Entstehung des Rechts und der Unterschiede des Guten und Bösen zu eruiren sich bemüht?

Die satirische Verspottung, welche Platon besonders im Gorgias und in der Republik den allerdings oberflächlichen Deductionen des Sophisten Kallikles und Thrasymachos zu Theil werden läßt, sind bekannt und in anderer Form Jedem geläufig; aber nicht viel befriedigender sind die bloß aus logisch-metaphysischen Bestimmungen entlehnten Ausführungen, welche Kant und Andere über die Entwicklung von Recht und Sitte gegeben haben. Dies galt ihm vielmehr als ein festes Besitzthum des menschlichen Geistes, ebenso unverlierbar, wie immer ihm zugehörig, nicht als ein allmähliges Entwicklungsproduct. Es ist daher begreiflich, wenn die naturwissenschaftliche Richtung, an ältere Vorbilder anknüpfend, im Gegensatz hierzu auf eine möglichst genaue genetische Herleitung der fraglichen Begriffe drang. Schon Spinoza und Hobbes (von Anderen abgesehen) erneuerten, wie schon bemerkt, die antiken Gedanken, daß das Recht und das Gute nicht φύσει, von Natur und an sich, sondern nur θέσει (und zwar bei dem englischen Philo-

Digitized by Google

ſophen bekanntlich in Folge ſtaatlicher Decretirung) ihre Gültigkeit erlangten. Unter Gut verſtehe ich (ſagt Spinoza) das, von dem wir gewiß wiſſen, daß es uns nützlich iſt; unter Schlecht verſtehe ich das, von dem wir gewiß wiſſen, daß es uns verhindert, ein Gut zu erreichen (Ethik IV, Vorrede). Alſo ein offenbar utiliſtiſcher Gedanke, der ſeinerſeits wieder durch die unlösbare Einheit, durch welche in Spinoza Denken und Handeln ja verknüpft ſind, auf die korreſpondirende Reihe der kritiſchen Erkenntniß unverkennbar hinweiſt. In neueſter Zeit haben hauptſächlich die Engländer, unter denen wir St. Mill, Bentham und Spencer hervorheben wollen, dieſe Formulirungen zu einem förmlichen Syſtem des Utilitarianismus erweitert. Es kann begreiflicher Weiſe nicht in unſerer Abſicht liegen, dieſen Zuſammenhang im Einzelnen genau zu entwickeln, nur die relevanten Punkte dürfen unſere Aufmerkſamkeit feſſeln. Das Charakteriſtiſche und am meiſten in die Augen Springende iſt die oſtentative Ablehnung aller aprioriſchen Momente und die unbedenkliche Reducirung des Guten auf das Nützliche. Obgleich ſich Bentham von dem weſentlich äſthetiſchen Standpunkt ſeines antiken Vorläufers, der in allem ſittlichen Thun nur die ſchöne Steigerung und Idealiſirung der eigenen Perſönlichkeit erblickte, zu dem Gedanken der allgemeinen Wohlfahrt zu erheben ſuchte (in der Formel: das größte Glück für die möglichſt große Anzahl von Menſchen), ſo iſt es über dieſe allgemeinen Anſätze, den privaten Egoismus durch Hineinnahme ſocialer Pflichten zu überwinden, doch nicht viel hinausgekommen. Auch bei ihm ſind die vagen Andeutungen Epicur's über das Verhältniß von Luſt zum Schmerz nicht durch ein genaues Schema arithmetiſcher Beziehungen erſetzt; es bleibt auch hier die ſchon bei Platon hervortretende und nicht völlig unſchädlich gemachte Bedeutung der klugen Berechnung, die begreiflicher Weiſe aus ganz anderen Motiven als denen reiner Sittlichkeit legale Handlungen begehen kann und überhaupt an ſich Nichts mit dieſer zu ſchaffen hat. Solche Tabellen über die Combinationen, welche Luſt und Schmerz mit einander eingehen können,

Digitized by Google

entscheiden zunächst nicht über den Werth moralischer Gesinnung und berühren überall eine ganz unauflösbare Aufgabe. Aber von dieser Relation abgesehen fragt es sich vor Allem um den Ausgangspunkt des ganzen Gedankens; wir bemerkten früher schon, daß der reale Inhalt, die specifische Signatur der Gesittung dem Menschen von der gegebenen geschichtlichen und sociologischen Gestaltung seiner Umgebung zuwächst. Darnach würde das entscheidende Kriterium für den Werth einer (mehr oder minder ja immer) auf die Erhaltung, resp. Vernichtung des betreffenden Organismus abzielenden Handlung in der Qualificirung derselben nach diesen beiden divergenten Seiten hin bestehen. Es würde darnach das Gute mit dem im generellen Sinne social Nützlichen congruent werden und umgekehrt und so der private Egoismus, der nur auf Befriedigung individueller Vortheile Bedacht nimmt, durch das umfassende Collectivinteresse an der Förderung der Gesammtheit verdrängt werden. Diese ursprüngliche, schon durch das Gebot der Schätzung der bezüglichen Associationsform nahe gelegte Identificirung des Guten mit dem Nützlichen (die natürlich sich nicht selten bis zu dem individuell denkbar Schädlichsten, d. h. der freiwilligen Aufgabe des Daseyns steigern kann) würde dann im Verlaufe der Entwicklung als sittliches Machtgebot immer mehr und mehr Platz greifen und endlich mit dem Anspruch unweigerlicher Erfüllung als angeborene, sich von selbst, d. h. ohne weiteres logisches Zuthun einstellende Stimme gleichsam einer inneren Offenbarung manifestiren. Daher denn auch je nach dem Charakter der diese Leistungen heischenden Organisation die diametrale Verschiedenheit der verlangten Pflichten, daher auch der unbestreitbare Antheil, welcher für die kritische und gereifte Erkenntniß bei einer solchen Situation von selbst offen bleibt. Daher endlich der mehr mechanisch oder instinctiv erfolgende (weil des inneren Conflicts entbehrende) Gehorsam gegen derartige Zumuthungen seitens inferiorer Naturen. Im Uebrigen würde sich unserer Ansicht nach dieser Gedanke mit dem früher erörterten kantischen Princip, wie schon oben bemerkt, aber jetzt

Digitized by Google

noch sichtlicher zu Tage tritt, seltsam berühren; denn auch dort ist der letzte und entscheidende Grund für das Thun oder Unterlassen einer Handlung ihre generell gedachte Qualification, und so wäre auch der Begriff der Pflicht aus dieser sociologischen Perspective ganz naturgemäß hervorgegangen. Selbstverständlich können im weiteren Verlaufe der Entwicklung vielfache Verschiebungen des ursprünglichen Verhältnisses eingetreten seyn, in der Hand raffinirter Technik mag häufig das individuelle Behagen für die Wohlfahrt des Ganzen untergeschoben werden, damit wäre aber doch der richtige, in unmittelbarer Wirklichkeit des Menschen mit Seinesgleichen anknüpfende Gesichtspunkt nicht alterirt. Allerdings wollen wir auch mit einer anderen Consequenz nicht zurückhalten, die freilich Manchem ein unbegreiflicher Rückfall in überwundene Irrthümer scheinen wird; so wenig nämlich die Erreichung individuellen Glücks das ausschlaggebende Ziel und der maaßgebende Zweck einer Handlung seyn darf, so wenig läßt sich unserer Meinung nach es bestreiten, daß bei jeder normalen und nicht durch künstliche Prohibitivmittel derangirten Stimmung der Erfolg einer guten That allemal eine Steigerung des ganzen Lebensgefühls seyn wird. Wir stimmen darin vollständig mit Lotze überein, der sich folgendermaaßen über diesen Punkt äußert: ‚Wird man .. nun wieder auf einen Zweck verwiesen, so pflegt man weiter zu behaupten, nicht die Lust sey dieser Zweck, sondern das an sich höchste Gut, welches so werthvoll sey, daß es sich von selbst verstehe, es als die verpflichtende Macht über alle unsere Handlungen anzusehen. Man giebt dabei zu, daß dann aus diesen Handlungen Lust als Nebenerzeugniß fließe, das auch fehlen könne, ohne daß jenes Gut aufhörte Gut zu seyn. Diese Auffassung beruht auf edlen Beweggründen, aber auf einem logischen Irrthum. Es giebt viele Ausdrücke der Sprache, durch die wir eine Eigenschaft, die einem Gegenstand an sich zukommt, zu bezeichnen glauben, während sie in Wahrheit Prädicate sind, die ihm nur in Beziehung zu einem zweiten Beziehungspunkte zukommen. So ist nützlich und schädlich keine

Digitized by Google

Eigenschaft, die den Dingen an sich zukäme; diese sind immer nur was sie sind, und erwerben solche Prädicate erst durch Beziehung auf einen meistentheils ihnen selbst ganz gleichgültigen Zweck. Der Begriff des Guten ist viel vornehmer, verhält sich aber formell grade so. Es ist gar nicht mehr zu sagen, worin denn der Werth oder die Güte eines Gutes oder eines Guten dann noch bestehen sollte, wenn man sich das so Bezeichnete außer aller Beziehung zu einem Geiste denkt, der daran Freude haben könnte. Nehmen wir an, in der ganzen Welt gäbe es Niemanden, der überhaupt Lust oder Unlust über irgend Etwas empfinden könnte, so wüßte man gar nicht, zu welchem Ende in dieser Welt Etwas geschehen sollte, und noch weniger, in wiefern eine Handlung besser seyn sollte als irgend eine andere, da ja der neue Zustand b, der durch eine Handlung erzeugt würde, aller Welt ebenso gleichgültig seyn würde, wie der frühere a, den sie verändert hat. — Mit einem Worte: es giebt gar keinen Werth oder Unwerth, der an sich einem Dinge zukommen könnte; beide existiren bloß in Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt' (Grundzüge d. prakt. Phil. p. 6 ff.; vgl. Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht p. 130 ff.). In diesem Sinne darf der Utilirianismus nicht mit einer großartigen Nutzökonomie abschließen, die einem transmundanen Zuschauer etwa ein unterhaltendes Schauspiel darbieten könnte, sondern einmünden in diesen häufig so mit Unrecht verspotteten Hedonismus, der selbstredend seine gemeine und niedrige Abkunft verleugnet hat zu Gunsten einer idealisirten Form, von der schon Spinoza so schön sagt, daß sie die Vollkommenheit und Kraft der Seele vermehre, während die Trauer und thatenlose Reue sie vermindere (Ethik III, Lehrs. 53 ff.). Daß auch hier häufig Dunkelheiten entstehen, augenblickliches Wohlbehagen zu Gunsten vermeidbarer Unlust aufgegeben werden muß, zeigen, um nur ein Beispiel (außer Fechner) anzuführen, die complicirten Untersuchungen, welche Spencer diesem Gegenstand widmet (Die Thatsachen der Ethik, bes. das Kapitel Egoismus versus Altruismus).

Digitized by Google

Wie im Einzelnen die Systematik der Pflichten zu verfahren habe namentlich auch in der pädagogischen Methodik, die von den einfachsten und verständlichsten Begehrungspunkten den Blick concentrisch auf universale Ziele lenkt unter stetiger Elimination der dem naiven Gesichtspunkt angepaßter Factoren, kann selbstredend hier nicht erörtert werden (vgl. übrigens Laas, Idealistische u. positivistische Ethik p. 294 ff.), um so weniger, als sich unsere Betrachtung einer Frage zuwenden muß, welche durch die naturwissenschaftlichen Forschungen ganz besonders getroffen ist, die Willensfreiheit. Es ist hinlänglich bekannt, wie Kant vermöge des ihn beherrschenden Dualismus jene Theilung des empirischen und intelligiblen Ich's versuchte, jenes in die feste Kette des Causalitätsgesetzes einfügend, diesem aber die volle Fähigkeit belassend, um den früheren Ausdruck noch einmal zu gebrauchen, die Reihe der Erscheinungen von Neuem anzufangen. Nicht minder sind der Gegenwart die auf jenem Gedanken fußenden Hypostasirungen im Gedächtniß, mit welchen Schopenhauer diese transmundane Kraft des Willens zu einem thatsächlich unhaltbaren Dogma steigerte, das den scharfen und doch völlig aus der Luft gegriffenen Gegensatz zu jeder logischen Thätigkeit veranschaulichen sollte. Die Wissenschaft unserer Tage hat sich solcher, in sich uneinigen und durch die experimentelle Psychologie nicht hinlänglich gestützten Anschauung zu entwöhnen begonnen und zwar, wenn wir nicht irren, nicht zum wenigsten veranlaßt durch Richtung und Haltung naturwissenschaftlicher Untersuchungen. Wesentlich ist es die rückhaltslose, auf allen Gebieten, auch auf dem des geistigen Geschehens (hier schon durch Herbart vorbereitet) zum Durchbruch gelangte Anerkennung des Causalitätsgesetzes, welches zunächst die früheren chimärischen Vorstellungen von der absoluten Willkür der Handlungen für immer aus der Sphäre wissenschaftlicher Discussion verbannte. Insofern bemerkt Fechner sehr richtig: Die gemeine Ansicht ... lobt sich Freiheit überhaupt, ohne recht zu wissen, was sie damit lobt und sträubt sich nur deshalb gegen den Determinismus, weil sie einen Gegensatz gegen

Digitized by Google

Freiheit, Selbstbestimmungsfähigkeit überhaupt darin steht. Wer nach seinem Willen herumlaufen kann, heißt ihr frei; ob aber der Wille frei im deterministischen oder indeterministischen Sinne ist, darnach fragt sie nicht, das interessirt sie nicht, ja das versteht sie nicht (Die Tagesansicht ꝛc. p. 167). Deshalb verstummen auch allmählig die früheren leidenschaftlichen Expectorationen, welche die Stärke ihrer Argumentation bisweilen nur in der sittlichen Discreditirung des entgegengesetzten Standpunktes suchten; denn es wurde klar, daß die Vorstellung eines grundlosen, d. h. nicht psychisch motivirten Handelns überhaupt logisch unhaltbar, geschweige denn sittlich höher stehend sey. Jenes deliberirende Schwanken, welches immerfort als Beleg für die völlige Unabhängigkeit des Wollens angeführt wurde, ist doch, bei Lichte besehen, nichts weiter wie der Kampf zweier widerstreitender Motive, von denen bislang noch keines das entscheidende Uebergewicht in der Seele des Menschen gewonnen hat, nicht aber ein völlig souveränes Gebahren dieses letzteren, der ganz beliebig sich gleichsam contemplativ der Betrachtung dieses oder jenes psychischen Factoren hingäbe, um dann mit unberechenbarer Willkür sich eines dieser beiden zu erwählen. Im Uebrigen erfolgt der Sieg irgend eines solchen Momentes, resp. die Bestimmungsfähigkeit des Wesens durch dasselbe nicht von ungefähr, sondern aus dem ganzen psychischen Connex, in welchem dasselbe mit anderen seinesgleichen verschmolzen ist. Dies ist der einzig vernünftige Sinn, den wir mit der Thatsache der inneren Freiheit verbinden, sofern wir damit die Unabhängigkeit von äußerem Zwang andeuten und das Ganze als rein immanenten Vorgang bezeichnen wollen. Natürlich darf aber dieser Proceß nicht einseitig mechanisch in der Weise gefaßt werden, daß wir unser Inneres als einen wilden Tummelplatz uns selbst fremder Potenzen denken, die mit und ohne unseren Willen in uns ihr Spiel trieben, sondern jene Vorstellung einer gegenseitigen Wechselwirkung dieser verschiedenartigen Motive unter einander gewinnt erst ihr reales psychologisches Verständniß, wenn wir diesem Vorgang die einheitliche

Digitized by Google

Natur der Seele als centralen Factor und unausweichlichen Mittelpunkt unterschieben. In diesem Sinne spricht Ulrici von der Willensfreiheit als Wahlfreiheit, die vermöge einer primären Kraft des Unterscheidens zwischen zwei Möglichkeiten sich entscheide (Gott u. Natur p. 476), und so erklärt sich auch der eminente Werth der durch Erziehung, unbewußte Nachahmung, eigene Schulung disciplinirten sittlichen Haltung, indem durch alle diese Momente sowohl der Blick für das ethisch Vorzüglichere wie die Sicherheit in der praktischen Erreichung der vorgesteckten Lebensaufgaben gesteigert wird. Dies ist die wahre Autonomie des sittlichen Willens, der schlechterdings durch keine fremden Gesichtspunkte alterirt, sondern nur durch seine eigene Gesetzmäßigkeit bestimmt wird, die er als seine specifische Natur in allen seinen Aeußerungen manifestirt. Diese Vertiefung der Persönlichkeit in sich selbst und anderseits die stetige Realisirung des virtuell in ihr Liegenden sollte man lieber betonen, als fortwährend jene überschwängliche Freiheit des Thuns und Lassens preisen, die, von früheren Gründen abgesehen, ja schon deshalb nicht in ihrer reinen abstracten Formalität als Grundstein der Ethik gelten kann, weil sonst nach Fechner's Ausdruck das frei erwählte Böse mit dem frei erwählten Guten gleichwerthig seyn würde (a. a. O. p. 180). Freilich ist es falsch, sich mit brüskem Ton, wie es bisweilen geschehen, über die bisherigen Kategorien der Werthschätzung hinwegzusetzen, zu behaupten, ein eigentliches Verdienst könne bei einer derartig limitirten, psychologisch bedingten Freiheit nicht mehr existiren, um so weniger als ja auch die Zahlen der nüchternen Statistik allen derartigen Speculationen widersprächen. Welch Mißbrauch schon früher (so schon einseitig benutzt von Buckle) mit diesen gefährlichen arithmetischen Relationen getrieben ist, dürfte bekannt seyn; es handelt sich für uns hier nur um die Zurückweisung jener Angriffe. Zunächst ist soviel klar, daß der häufig beliebte Ausdruck, Gesetz oder gar Naturgesetz, eine erhebliche Uebertreibung enthält; denn es fehlt diesem nicht ganz legitimen Erzeugniß das wesentlichste Merkmal desselben, die Constanz und Aus-

Digitized by Google

nahmslosigkeit seines Eintretens. Ueber ein gewisses ungefähres Maaß, das eine nicht unbedeutende Schwankung nach Oben und Unten gestattet, bringen es diese statistischen Erhebungen nie heraus. Sodann werden diese Erscheinungen nach einem bedenklichen Vorbild, als gesetzmäßige Potenzen oder und über dem eigentlichen realen Leben (dessen Producte sie doch offenbar sind) schwebend und regulirend gedacht, so daß es ihnen jetzt ein leichtes ist, den Strom des Geschehens zu beherrschen (hinzu kommt dann noch die scholastische Fiction des Durchschnittsmenschen, vgl. Liebmann, Zur Analysis p. 603). Endlich aber (und das ist das wichtigste) registriren diese Ermittlungen ja nur die thatsächlich realisirten Entschlüsse, seyen sie böser oder guter Art, und nicht (was freilich ganz außerhalb ihres Bereiches liegt) die ungeheure Zahl der gewollten, aber nicht ausgeführten. Nun ist aber einleuchtend, daß es zur Kenntnißnahme des moralischen Habitus der Menschen nicht bloß auf die Constatirung jener, sondern doch auch wohl (da es sich ja um die Erforschung der Gesinnung handelt) auf die Eruirung des die That vorbereitenden Processes ankommt, der dann freilich häufiger zufälliger Weise nicht zur wirklichen Handlung ausreifte. Durch diese allerdings unausfüllbare Lücke wird die Veranlassung geboten, eine weitere Verschiebung des richtigen Sachverhaltes zu begehen. ‚In der Aufstellung und Handhabung ihrer „Gesetze" (sagt Liebmann) lassen sich viele Vertreter der Moralstatistik eine greifbare Verwechslung von Ursache und Wirkung zu Schulden kommen. Während nämlich in Wirklichkeit die, der statistischen Massenbeobachtung ganz verborgen bleibenden, psychologischen Vorgänge im einzelnen Individuum nebst daraus entspringenden Einzelhandlungen die Ursache davon sind, daß schließlich, als Resultante zahlloser Componenten, diejenige in Zahlen angebbare Gesammtthatsache zu Stande kommt, welche man dann ein sociales ‚Gesetz' zu nennen beliebt, kehren diese Theoretiker den natürlichen Causalnexus um und betrachten ihr sociales ‚Gesetz' so, als wäre es die Ursache davon, daß so und so viele Individuen so und so

Digitized by Google

handeln. Das ist ja aber vielmehr die Wirkung, der Endeffect' (a. a. O. p. 601). Während wir in diesen Zusammenstellungen also thatsächlich ein höchst complicirtes Product vor uns haben, wird es schlechtweg als causa efficiens gesetzt, neben der nichts Anderes aufkommen könne. Selbstverständlich bleiben derartige Uebersichten immer von großem Werth für die Wissenschaft, schon deshalb, weil sie wenigstens einen Theil der verschiedenartigen Gründe menschlicher Handlungen, nämlich den der äußeren Bedingungen (Klima, Lebensweise ꝛc.) der weiteren Prüfung unterbreiten, und die seltsame Abhängigkeit des Menschen, als Durchschnittsindividuum genommen, von diesen Reizen seiner Umgebung grell veranschaulichen.

Diese Skizze würde unvollständig bleiben, wenn wir nicht noch mit wenigen Worten desjenigen Problems gedächten, das grade in neuester Zeit so unendlich viel Staub aufgewirbelt hat, des Optimismus und Pessimismus. Denn obwohl wesentlich eine philosophische und schon uralte Frage, hat doch die moderne Naturwissenschaft sowohl durch ihre erfolgreichen Angriffe auf eine gefestigte und nach allen Seiten hin abgerundete Lebensauffassung wie durch die eschatologischen Schreckbilder, welche sie prophetisch, gleichsam als Gegenbild des jüngsten Gerichts, an das unvermeidliche Erstarren alles Seyenden knüpfte, nicht wenig dazu beigetragen, die Zerfahrenheit und Halbheit der modernen Bildung zu vermehren und damit manche zweifelhafte Gemüther dem Pessimismus in die Arme zu treiben. Dieser chaotische Zustand kann selbstredend erst durch eine langsame Regeneration, gründlichere Prüfung und Entscheidung der in Rede stehenden Probleme beseitigt werden, abgesehen von den wichtigen socialen und politischen Mitursachen. Dennoch ist hier wenigstens eine kurze Abwehr der vom Pessimismus erhobenen Vorwürfe unumgänglich, da derselbe in letzter Zeit schon solches Selbstvertrauen zu sich gewonnen hat, daß vermöge einiger geschickt gruppirter Citate z. B. Kant von Hartmann gradezu als Vater des Pessimismus reclamirt wird. Die Anklagen gegen die Schlechtigkeit und Nichtsnutzigkeit des Daseyns hat

Digitized by Google

in kräftigen, von persönlicher Verbitterung beeinflußten Zügen Schopenhauer und in breiteren, bisweilen recht geschmacklosen Farben Hartmann einem leichtfertigen Optimismus eindringlich vor die Augen geführt, und es wäre Unrecht, nach Abzug des rhetorischen Elementes diese Bilder als Fictionen einfach zu beseitigen. In der That liefert noch die Geschichte der französischen Commune vom Jahre 70 einen instructiven Commentar für die Rückfälle des Menschen in die Tiefen bestialer Rohheit und Verworfenheit, so daß man Angesichts solcher Erscheinungen den häufig gehörten Ausspruch begreift, daß der Mensch nur eine durch Civilisation gebändigte Bestie sey. Aber es handelt sich ja hier um ganz andere Perspectiven und Maximen; die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts wird mit einer an rousseau'sche Naivetät seltsam erinnernden Schwärmerei als eine Verirrung von der ursprünglichen Natureinfalt verurtheilt, die begreiflicher Weise immer mehr zerstört werde, je mehr die Entwicklung der Intelligenz fortschreite und damit die Erkenntniß des Elends steigere. Daher das angeblich unbestreitbare Factum eines unendlichen Ueberschusses von Leid und Unlust über die bezüglichen Gegensätze und die immer klarer hervortretende Ueberzeugung, daß das Nichtseyn dem Seyn unendlich vorzuziehen sey; nur die Rücksicht, das Absolute, welches sich ja in freilich schwer verständlicher (durch den ‚dummen' Willen veranlaßter) Thorheit zur Weltschöpfung verführen ließ, von seinem eigenen Elend, oder wie sich Hartmann sehr mediciniſch ausdrückt, von dem ‚juckenden Aussatze' zu erlösen, kann den Menschen bestimmen, in dieser jammererfüllten Welt zu bleiben. Ohne diese bekannten Ausführungen weiter zu verfolgen, wenden wir uns sogleich zu der methodischen Frage: Woher diese, die Summe alles Geschehens objectiv prüfende und abwägende Bilance des Leides und der Lust? Schwerlich wird hier je eine empirische Ansammlung der Thatsachen die erwünschte Vollständigkeit des Materials beschaffen, wenigstens liegt sie bis dato nicht vor, und wir haben somit auch diesem Gesichtspunkte eine völlig unzulässige Generalisirung

Digitized by Google

aus unzureichenden Voraussetzungen. Es bliebe also nur der deductive Weg; falls man hier einen Gedankengang der Psychophysik entlehnen wollte, könnte dadurch die Superiorität der Lust geschwächt werden, daß diese an eine stetige Correspondenz der Unlust geknüpft würde und sich so beide nach dem Gesetz der Aequivalenz mit gegenseitigen Schwenkungen hin und herüber paralysirten. Aber dies würde, falls der Beweis richtig wäre, ja immer nur die Gleichwerthigkeit, nie die Ueberlegenheit des pessimistischen Princips erhärten. Alles was von den Tagen Schopenhauer's bis auf die jüngste Vergangenheit herab (vgl. Rolph, Biologische Probleme zugleich als Versuch einer rationellen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1882) über die Positivität des Leides als einzigem Urquell des sittlichen Thuns vorgebracht ist gegenüber der angeblich negativen Bedeutung der Lust, beruht auf wesentlich subjectiven Stimmungen, die keine objective Prüfung vertragen. Umgekehrt läßt sich eher mit Fechner annehmen, daß die Lust zu leben im Ganzen nicht überwiegen würde, wenn nicht die Lust am Leben auch im Ganzen die Ueberhand hätte (Tagesansicht p. 140). Und sollte selbst (wie der genannte Autor fortfährt), der Mensch für jeden ganzen Thaler Lust, den er einnimmt, eine ganze Thalerrolle Unlust in den Kauf nehmen müssen, so wäre es eine falsche Rechnung, blos die Thaler und Thalerrollen gegen einander zu rechnen, wenn dem Menschen der Minuten-, Stunden-, Tageslohn seines Lebens zumeist in Lust-Groschen und Lust-Pfennigen ausgezahlt wird.' Ueberdies ist auch der gewöhnliche Einwand über den schnell verbrauchten Reiz der Lust gegenüber der unversiegbaren Kraft des Leides hinfällig, wenn nicht dabei jede Mäßigung im Genuß absichtlich außer Acht gelassen wird, so daß jener Stimulus (namentlich bei bestimmten Intervallen) nie seinen Impuls einbüßt. Selbstverständlich ist hierbei, daß auch in diesem Proceß gemäß der fortschreitenden intellektuellen und sittlichen Verfeinerung eine dem entsprechende stetige Erweiterung und Vertiefung der ethischen Ziele erfolgt, welcher Progressus, wie alle derartigen Annäherungen an ein Ideal, sich nur als

Digitized by Google

Integrale denken läßt. Und mit dieser Stufenreihe in sich werthvoller, aber doch gegen einander abgestufter Entwicklungsphasen sind bestimmte, unaufhebbare Unterschiede gegeben, welche die Illusion Bentham's u. A., daß an sich jeder Genuß qualitativ dem anderen gleich sey und sich nur quantitativ von ihm abhebe, ganz klar zeigen. Die Welt- und Lebensanschauung, welche irgend ein auf den niedrigsten Stufen der Gesittung stehender Wilde und die ein mit dem geistigen Gehalt unseres Jahrhunderts vertrauter Mann sich ausbilden, scheiden sich nicht nur äußerlich, d. h. nach der Weite und Tiefe ihrer Dimensionen, sondern wesentlich und inhaltlich, nach der Schichtung und dem Charakter der in ihr verschmolzenen Factoren. Ja man kann gradezu den Ausdruck ‚Glückscapacität' (der für die Erkenntniß dieses Processes gelegentlich gebraucht wird) acceptiren, indem er passend die zunehmende Fähigkeit des Menschen andeutet bei adäquater psychischer Reife, sich dies historisch und im weiteren Sinne kosmopolitisch gegebene Ideal immer voller und reiner für seinen subjectiven Wirkungskreis zu realisiren (nur ist in solchen Deductionen bisweilen zu einseitig der Nachdruck auf die Intelligenz allein gelegt, während am letzten Ende dies logische Moment natürlich durch eine ethische Kraft abgelöst werden muß, so bei Rolph a. a. O. p. 167 ff.). — Aber vielleicht haben wir in diesen Erwägungen mit unzureichenden Prämissen operirt; wenigstens hat man häufig in der Thatsache der bisweilen in beschränkter Sphäre zunehmenden Selbstmorde einen sog. unwiderleglichen Beweis gegen die optimistische Fassung des Lebens erblickt. Wir erinnern zunächst, um Wiederholungen zu vermeiden, an den bedingten Werth *jeder* solchen statistischen Rechnung; auch hier sind es nur die socialen, klimatischen und andere Bedingungen, welche in einer derartigen summarischen Uebersicht als verschärfende und steigernde Momente auftreten, vermöge deren in einzelnen Ländern die Ziffer eine erheblich höhere ist als in anderen. Von allmächtigen Gesetzen, die das unglückliche Individuum willenlos zu einer ihm selbst verhaßten That zwängen, ist nicht die Rede, sondern, um einen allerdings

Digitized by Google

viel verspotteten Ausdruck zu gebrauchen, von Gelegenheitsursachen. Selbstredend soll und kann der übermächtige Einfluß, welchen sociale, politische, intellektuelle und moralische Einflüsse auf ein diesen Eindrücken nicht gewachsenes und von keinem inneren kräftigen Halt getragenes Individuum ausüben, nicht geleugnet werden, eben so wenig wie die Thatsache, daß nicht vorzugsweise jene beiden ersten Gruppen von Momenten, sondern ganz besonders die beiden letzten, namentlich die unselige Frucht der Halbbildung, in der sich Scepticismus, frivole Genußsucht und wüster Aberglaube meist verschmelzen, hierfür verantwortlich zu machen sind. Aber dem gegenüber vergesse man doch nicht die überwältigende Zahl von Menschen, die in richtiger Abwägung ihrer Anlagen und ihrer dem entsprechenden socialen Bestimmung zu voller Ausnutzung des Daseyns und um mehr zu sagen, zu voller innerer Befriedigung durchgedrungen sind, ohne sich gemüßigt zu sehen, sich die beliebte Märtyrerkrone auf ihr Haupt zu flechten und mit sich und der Welt zerfallen die Ruhe ihrer Mitmenschen zu stören. Immer freilich wird es das erhabene Ziel aller Cultur bleiben, für Alle objectiv die gleiche Möglichkeit der Realisirung der höchsten humanitären Aufgaben zu schaffen und ihnen damit die subjective Verpflichtung aufzuerlegen, in unmittelbarem Zusammenhang des intellektuellen und sittlichen Lebens ihrem durch Erziehung und eigene Erfahrungen belebten und gesteigerten Ideal möglichst nahe zu kommen.

Fassen wir unsere Betrachtung kurz zusammen, so ergiebt sich als leitender Gedanke, daß die Naturwissenschaft überall der speculativ sich verzehrenden Philosophie die dankenswerthesten Impulse mitgetheilt und sie mit allem Nachdruck auf die Erfahrung als die alleinig sichere Quelle ihrer Forschungen hingewiesen hat. Zwar war es ein Mißgriff, wenn dieselbe mit gleicher Machtvollkommenheit über Probleme zu entscheiden sich anmaßte, die schlechterdings ihrer Sphäre entzogen waren und nur vor das Forum eben der Philosophie gehörten. Denn die vielfachen, häufig schon im Beginn jämmerlich scheiternden Ver-

Digitized by Google

suche, gleichsam aus eigenen Mitteln eine umfassende Weltanschauung zu errichten, zeigten jedem Kundigen das Verfehlte und Ueberspannte dieses Gedankens. Jene Erfahrung, welche letzten Endes als Regulativ aller Urtheile dienen sollte, erwies sich bei näherem Befunde nicht, wie man immer behauptete, als einfach und schlechthin gegeben, sondern als ein höchst complicirtes Product, das aus vielfachen Componenten entstanden, jedenfalls der ordnenden Hand des Geistes selbst nicht entrathen konnte. Diese Bearbeitung (um einen Ausdruck Herbart's zu gebrauchen) des zugeführten Materials verlieh dem Rohstoff erst das wissenschaftliche Gepräge oder dasjenige, was man schulmäßig, exact nannte. Und wie diese Zuleitung des Bestandes nach dem stets wachsenden Umfang der menschlichen Kenntnisse immer gewaltigere Dimensionen annimmt, so muß folgerecht die philosophische Reproduction derselben eine immer umfassendere und genauere werden; die Gesichtspunkte der Aufgabe sind festgestellt, ihre Lösung bleibt eine unendliche.

Arthur Schopenhauer.

Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit und seines Lebens in ihrem Einflusse auf seinen Pessimismus.

Von

Prof. Dr. J. Witte.

Inhalt: 1. Paulsen und Zeller über Schopenhauer. 2. Schopenhauer's Leben. 3. Schopenhauer's Verhalten zu seinen Naturtrieben. 4. Schopenhauer's Charakter und geistige Eigenart. 5. Zusammenhang zwischen Leben, Beruf und Lehre. 6. Der Grundgedanke und Grundirrthum in seinem Pessimismus.

1.

Die „Deutsche Rundschau" veröffentlichte im Juli-Heft von 1882 (dem 10. des 8. Jahrgangs) einen geistvollen Essay von Fr. Paulsen, „Arthur Schopenhauer: Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit". Der Verfasser desselben nimmt sich gewiß mit Fug und Recht eines Denkers

Digitized by Google

an, deſſen hohe wiſſenſchaftliche Bedeutung zu beſtreiten in unſrer Gegenwart ſchier eine Thorheit ſeyn würde. Zehrt doch unſere Zeit in allen geiſtigen Lebesgebieten vielfach von Schopenhauer's Anſchauungen; wir ſehen zumal das praktiſche Leben oftmals nur allzuſehr die peſſimiſtiſchen Recepte deſſelben befolgen, und der philoſophiſche Abgott des blaſirten Mittelſtandes ſowie der Halbbildung in Gelehrten- und Laienthum, Herr Ed. v. Hartmann, leiſtet auch theoretiſch der Ausbreitung Schopenhauer'ſcher Ideen, welche die Philoſophie des Unbewußten im Grunde nur etwas zeitgemäß variirt, einen derartigen Vorſchub, daß wir alsbald eine Ueberſättigung am Peſſimismus eintreten ſehen werden. Zur Zeit jedoch nimmt Schopenhauer, deſſen Lehre erſt am Ende ſeines Lebens und noch mehr nach ſeinem Tode durch eifrige Verehrer zur Anerkennung gelangte und der durch ſeinen poſthumen Erfolg auch erſt Hartmann die Wege ebnete, noch eine beherrſchende Stellung in unſerem geiſtigen Leben ein. Schwerlich würde jedoch der Begründer des als umfaſſende moderne Weltanſchauung auftretenden Peſſimismus eine ſolche Bedeutung und ſolchen Einfluß erlangt haben, wenn er nicht außer ſeinem intellectuellen Genie auch einen hohen Grad ſittlicher Energie beſeſſen hätte. Das mußte jeder Unbefangene von vorn herein vorausſetzen. Gleichwohl ſtand Schopenhauer bisher bei den meiſten, was ſeine Moralität anlangt, in gar üblem Rufe. Denn die Menge hält ſich an die Außenſeite des Lebens. Einzelne, beſonders hervortrende Thatſachen, die greif- und faßbar ſind, prägen ſich ihrem ſonſt ſo unzuverläſſigen Gedächtniß am feſteſten ein; und wenn eben dieſe bei einem hervorragenden Geiſte als unbeſtreitbare Mängel und Schwächen, noch dazu in der Geſtalt ſo herber Verſtöße gegen die üblichen Lebensgewohnheiten wie bei Schopenhauer erſcheinen, ſo bringt man denſelben, an dieſe Schattenſeiten ſich haltend, ſich gern perſönlich nahe. Ja, es iſt für den kleinlichen Sinn der gewöhnlichen Menſchen eine wahre Wohlthat, mindeſtens moraliſch eine ſonſt bewundernswerthe Größe noch unter die eigene Sphäre herabzuziehen.

Digitized by Google

Weiter und tiefer blickende Geister haben gewiß schon längst anders geurtheilt und selbst in weiteren Kreisen der Gebildeten sind billig Denkende mindestens durch die liebevolle und verdienstliche Biographie, „Schopenhauer's Leben von W. Gwinner, Lpz. b. Brockhaus 1878", in jener so verbreiteten Ansicht stutzig gemacht worden. — Die Kenntniß der Entwickelung des Lebens in dem causalen Zusammenhange seiner bedeutsamen und mannigfaltigen Ereignisse sollte hier, wie auch sonst häufig, nicht blos zum Begreifen und Verstehen, sondern auch zu theilnahmevoller und gerechter Würdigung desselben führen. Vieles, was bisher als persönliche Schuld, sogar als eigensinnige Tücke in den Handlungen dieses seltsamen und, wie es schien, stets in egoistischem Einsiedlerleben sich abschließenden Mannes angesehen worden war, erklärte sich nunmehr aus mannigfachen unverschuldeten Umständen der Erziehung und Bildung, zumal als Folge der ersten Jugendeindrücke und nicht minder als Wirkung einer fast unheilvollen Naturanlage, einer wenig beneidenswerthen natürlichen Mitgift und geistigen Erbschaft des Charakters. Schopenhauer hatte manches verfehlt, weil Schicksal und Anlage seinem Willen und der Freiheit seiner Entschlüsse Schranken steckten, welche auch jeden anderen wesentlich zu denselben Schritten bewogen haben würden oder doch die in diesen vorliegenden Handlungen wenigstens zu entschuldigen geeignet sind. So mochte mancher Leser des Gwinner'schen Buches urtheilen. Allein von moralischer Verzeihung bis zu moralischer Hochschätzung — geschehe letztere selbst nur nach einer Richtung hin — ist immer noch ein weiter Weg. Zwischen diesen beiden Endpunkten liegt vielmehr bei Schopenhauer noch so manches unübersteigliche Hinderniß. Der praktische Pessimismus, der in schroffen und ungeselligen Lebensgewohnheiten sich bekundet, und die mit ihm übereinstimmende trübselige Philosophie erscheinen als solche Positionen, die auch der begeistertste Vorkämpfer für Schopenhauer's Charakter nicht so leicht zu nehmen sich erkühnen dürfte. Paulsen jedoch glaubt auch diesen Erfolg errungen zu haben. Freilich dürfte selbst dieser Verehrer Schopenhauer's

Digitized by Google

die Ansicht billigen, daß unmittelbar und positiv moralisch bedeutsam doch nur dasjenige Leben seyn kann, dessen Hauptinhalt und eigentlicher Zweck von solchem Werthe ist.

Daß sogar dies bei Schopenhauer zutrifft, gerade das behauptet Paulsen in dem oben erwähnten Essay, und diese Einsicht wird letzterem ein Mittel, jene von uns bezeichneten Hindernisse für eine moralische Hochschätzung des Pessimisten, wie er meint, erfolgreich zu überwinden. Die Erkenntniß, daß die pessimistische Weltanschauung Schopenhauer's der adäquate Ausdruck seiner Persönlichkeit sey, giebt Paulsen zugleich den Schlüssel zur einzig maaßgebenden moralischen Würdigung und zum wahren Verständniß von Schopenhauer's Leben. Denn Paulsen ist der Meinung, daß Schopenhauer „aus sich das Bestmögliche gemacht habe". Eigenthümliche Begabung und Ereignisse, die außerhalb der Freiheit des Einzelnen liegen, hätten dem Geiste desselben eine bestimmte und seinem Träger auch bald zu deutlichem Bewußtseyn gekommene Richtung angewiesen, die er mit Ernst und Consequenz nicht nur in seinem äußeren Leben, sondern auch in seinem Berufe, vor allem aber bei Ausbildung seiner Philosophie verfolgt habe. Dies dürfte das allgemeine Ergebniß von Paulsen's Betrachtungen seyn. Geht uns der letztere schon hiermit etwas zu weit, so schreitet er in seinen speciellen Auseinandersetzungen vollends zu einer Verherrlichung Schopenhauer's fort, welche ernstliche Bedenken erregen muß und zu entschiedenstem Widerspruche herausfordert. Nicht nur das Bestmögliche, sondern auch das beinahe vollkommen Gute soll nämlich Schopenhauer des Weiteren aus sich gemacht haben. Zwar habe er besonders nach drei Richtungen hin einen hohen Grad von Charakterschwäche an den Tag gelegt, allein dieselbe sey eben in der Hauptsache durch eben so viele schlimme Anlagen bedingt gewesen und jeder derselben habe Schopenhauer noch dazu einen entschiedenen Halt da entgegengestellt, wo sie seine intellectuelle Selbsterhaltung zu gefährden drohte. In Bethätigung und Ausbeutung dieser Charakterseite und darum als Philosoph steht jedoch Schopenhauer

Digitized by Google

nach Paulsen geradezu groß da. Hat doch Schopenhauer „ein reines intellectuelles Gewissen", ist doch seine Philosophie und ihre literarische Gestaltung der aufrichtigste Ausdruck der Grundzüge seines Charakters. Der in Schopenhauer's Persönlichkeit vorhandene Zwiespalt zwischen Trieb und Vernunft spiegelt sich nämlich wieder in seiner Grundlehre von der „gänzlichen Diversität des Intellects und Willens". „Die Zwiespältigkeit des eigenen Wesens ist das Grundthema seiner Philosophie", bemerkt Paulsen durchaus treffend, und er fügt noch dazu einen Satz hinzu, nach welchem solcher Vorzug Schopenhauer sogar ausschließlich eignen und diesen über die modernen Philosophen erheben soll. „Seine schriftstellerische Wahrhaftigkeit ist innerhalb der modernen Philosophie ohne Gleichen." Und in welchem Lichte erscheint Paulsen der Pessimismus seines unvergleichlichen Helden? Auch er ist das natürliche Ergebniß von Schopenhauer's persönlichem Empfinden. Trieb und Wille beunruhigen diesen, etwas Werthvolles und Glück Bringendes hat er nur an seinem Intellect gefunden. Allein eine so hochgradige Verstandesbegabung ist nur ein Vorzug des Genies. Den meisten Menschen ist sie versagt. Bei ihnen wird die Vernunft von den Trieben und Leidenschaften überwältigt. Darum gelten die Masse der Menschen und das von ihnen beherrschte Leben Schopenhauer für werthlos. Eben deshalb will er von solchem Leben nichts wissen, eben deshalb möchte er von seiner eigenen Persönlichkeit, so weit sie in jenem Leben wurzelt und davon abhängig ist, erlöst seyn. Denn kein Mensch ist durch und durch Genie und jeder, der irgendwie ein solches ist, — das scheint mir nämlich die zwischen den Zeilen zu lesende, obzwar unausgesprochene Consequenz von Schopenhauer's Theorie des Genies zu seyn —, kann seine Genialität nur verdanken einer in früherem Leben mit theilweisem Erfolge vollzogenen Erlösung von gewissen Seiten desselben. Schopenhauer will jedoch — und jedes Genie muß das nach ihm wollen — auch noch von dem ihm anhaftenden Lebensreste erlöst werden. Er hat, wie Paulsen sich ausdrückt, „dieselbe Erlösungsbedürftigkeit von

Digitized by Google

sich selbst, von welcher seine Ethik inspirirt wird". Und an anderer Stelle lesen wir noch Folgendes bei Paulsen: „Wenn Aristoteles mit Recht sagt, der beste Schuhmacher sey, welcher aus dem vorhandenen Leder die besten Schuhe mache, so darf Schopenhauer den Ruhm, ein guter Lebenskünstler zu seyn, wohl für sich in Anspruch nehmen."

Da haben wir also nicht blos den schlichten, sondern sogar den guten Lebenskünstler, und Schopenhauer, der sonst so schlecht Beleumdete, hat nunmehr auch seine „Rettung". Von dieser Auffassung Paulsen's hebt sich sehr nüchtern folgendes Resumé über Schopenhauer ab, das Ed. Zeller seiner Darstellung der Philosophie des letzteren vorausgeschickt hat:*) „Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860), der Sohn der bekannten Erzählerin ... war ein Mann von ungewöhnlicher Begabung und vielseitiger Bildung; und wenn er als Schriftsteller eine hervorragende Stelle in der philosophischen Literatur einnimmt, so war er auch zur philosophischen Forschung durch die Schärfe seines Denkens wie durch die Kraft seiner Anschauung entschieden befähigt. Wenn er nichtsdestoweniger ..... lange Zeit unbeachtet blieb ....., so liegt der Grund davon ..... nicht zum kleinsten Theil ... in seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verhalten. So tief sein wissenschaftliches Streben, so lebhaft sein Gefühl für das Schöne, so ausgebildet sein Geschmack, so stark der ideale Zug seiner Natur ist, so unbändig ist andererseits seine Sinnlichkeit, so maaßlos seine Selbstüberschätzung und Selbstanpreisung, so kleinlich seine Eitelkeit, so brennend sein Ehrgeiz, so rücksichtslos seine Selbstsucht. Unfähig, von sich selbst zu abstrahiren, und sich durch die Wissenschaft über die eignen Schwächen erheben zu lassen, überträgt er alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System; jede wissenschaftliche Einrede und jeder Erfolg eines gleichzeitigen Philosophen erscheint ihm als ein Attentat auf seinen eigenen Ruhm, erregt seinen unversöhnlichen, in

*) Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz, München 1875, S. 702.

Digitized by Google

leidenschaftlichen Schmähungen sich ergießenden Haß; und statt die Stellung, zu der er sich berechtigt glaubt, in geduldiger Arbeit zu erringen, zieht er sich, nach vorübergehenden unsteten Anläufen zu einer akademischen Thätigkeit in Berlin, seit 1831 nach Frankfurt a/M. in den Schmollwinkel zurück. Bei einem solchen Verhalten ist es nicht zu verwundern, daß er die Anerkennung, welche er fand, nicht früher gefunden hat. Aber wie viel er immer gefehlt haben mag, die Geschichte der Philosophie darf ihn nicht übergehen, und sollte sie auch des Einseitigen, Ungesunden und Widersprechenden noch so viel bei ihm aufzuzeigen haben, für unbedeutend wird sie ihn nicht erklären können."

Dieses Urtheil hat Zeller freilich vor dem Erscheinen von Gwinner's Schopenhauer-Biographie gefällt. Allein Zeller würde es auch heut zu Tage schwerlich im Wesentlichen modificiren. In der That besaß jeder Kenner der Schopenhauer'schen Philosophie in dieser und den Berichten Frauenstädt's über das Leben des Pessimisten schon hinreichendes Material zur Beurtheilung der Hauptzüge seines Charakters. Zeller hat des letzteren Verhältniß zur Lehre, wie mich dünkt, in der Hauptsache denn doch besser als Paulsen durchschaut. Nur darin geht jener wohl zu weit und dürfte er sich nunmehr selber etwas corrigiren, daß er das praktische Leben Schopenhauer's gänzlich verwirft und auch in der Lehre, sofern sie ein Spiegel desselben ist, nur Irrthümer und in die Theorie übersetzte Widersprüche seiner launen- und grillenhaften Gemüthsart sehen will. Zeller wird darum der moralischen Energie, die Schopenhauer sonst im Leben zuweilen, in seinem Berufe sogar meistentheils zeigt, nicht vollkommen gerecht. Es mögen daher die folgenden Betrachtungen dazu dienen, zur Steuer der Wahrheit eine vermittelnde Stellung zwischen Paulsen's Ueber- und Zeller's Unterschätzung von Schopenhauer's Charakter und Lehre zu begründen.

Digitized by Google

2.

Um die Eigenthümlichkeit von Schopenhauer's Verhalten und Benehmen zu verstehen, ist es zuvörderst nothwendig, sich eine Reihe von Thatsachen aus dem Leben des Mannes zu vergegenwärtigen.

Schopenhauer war das Kind eines Vaters, dessen herzliche und pietätvollst erwiderte Liebe ihn doch nicht davon abhielt, seinem Sohne einen diesem widerwärtigen Beruf aufzunöthigen. Dieser Vater war tüchtig und geschickt in seinen Unternehmungen, auch nicht ohne reiche und vielseitige Lebenserfahrung, aber eben doch von einseitig kaufmännischen Gesichtspunkten in seinen Anschauungen geleitet. Er war überdies schroff und rücksichtslos in dem Eintreten für dasjenige, was ihm einmal gutdünkte und besaß sogar eine krankhafte Geistesanlage, die auch seinen mit größter Wahrscheinlichkeit durch ihn selber herbeigeführten Tod verursacht haben wird. Letzterer erfolgte ja durch einen Sturz in den Kanal, der bei dem Speichergebäude des Geschäftshauses vorbeiführte und zwar zu einer Zeit, da Schopenhauer's Vater in Folge wirklicher oder eingebildeter Vermögensverluste einen Anfall von Trübsinn hatte. Zwei Onkel des Philosophen hatten an dauerndem Wahnsinne gelitten, der eine von Jugend auf; auch deren Mutter war nach dem Tode ihres Gatten für wahnsinnig erklärt worden. — Einen durchaus klaren Verstand hingegen finden wir bei Schopenhauer's Mutter. Ihr waren sogar überaus reiche, für eine Frau seltene Geistesanlagen verliehen. Mittels derselben gelang es ihr nicht blos in Weimar den Mittelpunkt eines Kreises literarischer Größen zu bilden, in dem auch Göthe oftmals gesehen wurde, sondern selber nicht unbedeutende schriftstellerische Erfolge zu erzielen. Wie jedoch Johanna Schopenhauer zu ihrem Ehegatten, der seinerseits mit der um 20 Jahre jüngeren Frau ohne innige Geistesgemeinschaft lebte, nur ein äußeres Verhältniß hatte, so nahmen beide Eltern ein solches auch zu manchen anderen natürlichen Lebensbedingungen ein. Von einem eigentlichen Familienleben konnte keine Rede seyn, da der Vater die Woche über in der Stadt

Digitized by Google

verblieb und nur den Sonntag sowie einen Theil des Sonnabends mit der Mutter zubrachte, die auf einem reizenden Landsitze in der Nähe wohnte. „Glühende Liebe", schreibt letztere einmal, „heuchelte ich ihm sowenig wie er darauf Anspruch machte." Wo der Sinn für inniges Familienleben fehlt, da gebricht es nur allzuleicht auch an der wahren Kindesliebe. So ist denn auch von eigentlicher Mutterliebe bei Joh. Schopenhauer keine Rede. In Weimar leben beide wohl an einem Orte, aber nicht in einem Hause. Der Sohn verkehrt vielmehr bei der Mutter nur als Gast; denn diese bedarf, wie sie sich ausdrückt, zu ihrem Glücke wohl zu wissen, daß es dem Sohne gut geht, aber nicht Zeuge davon zu seyn, — obschon sie es doch seyn konnte! Der letztere beklagt sich in der That nicht grundlos darüber, daß die Mutter ihm in den Jahren seiner Selbständigkeit keine über den bloßen Instinkt hinausreichende Mutterliebe bewahre. Der häusliche Heerd und die Liebe zu ihm und der Familie ist jedoch das natürliche Band, welches den Einzelnen an das große Ganze kettet, das jene beschützt und ihre Besitzer zugleich unmittelbar zur Theilnahme an gemeinnützigen Einrichtungen anspornt. Ohne Verwandten- und Familienliebe kein Patriotismus. Dies bestätigt sich ebenfalls bei Schopenhauer's Eltern. Kosmopolit und Particularist scheut der friedliebende Vater jeden Krieg unbedingt, und jede Eroberung zumal gilt ihm für eine unerlaubte Gewaltthat. Kaum ist Danzigs Einverleibung in Preußen entschieden, so verläßt derselbe mit großen Vermögensverlüsten die Heimath, siedelt nach Hamburg über, lebt mit der Frau unstet auf Reisen und läßt auch den Sohn im Auslande erziehen. Der erst neunjährige Knabe wird in Havre zwei Jahre hindurch mit dem Sohne eines Geschäftsfreundes erzogen, um sich ganz zu einem Franzosen auszubilden. Darauf besucht derselbe freilich mehrere Jahre ein Privaterziehungsinstitut in Hamburg. Allein bereits im Jahr 1803 begleitet der Knabe die Eltern auf's Neue auf einer Reise durch Belgien, England, Frankreich und die Schweiz. In England wird er sogar sechs Monate von den Eltern getrennt und einem Geistlichen in Pension gegeben.

Digitized by Google

Auf diesen Reisen drängen sich nicht blos die Eindrücke, die er empfängt, sondern nicht minder die leidenschaftlichen und oftmals doch treffenden Urtheile, die er ausspricht. Charakteristisch sind besonders folgende Mittheilungen Gwinner's hierüber. „Wie der edle Königssohn Sakya vor den Thoren seiner Hauptstadt, menschlichem Elend begegnend, von der Lustfahrt absteht und sinnend heimkehrt, so sehen wir unsern sechszehnjährigen Philosophen zum Verdrusse seiner lebenslustigen Mutter in einer reizenden Landschaft plötzlich alle Reiselust verlieren, weil der Wagen an „„elenden Hütten und verkümmerten Menschen““ vorbeigerollt ist. In dem Bagno von Toulon geräth er außer sich über das Loos der Sträflinge.“ An der Schweiz habe dem verwöhnten Touristen außer der Natur alles mißfallen. „Den tiefsten Eindruck nahm er natürlich von den Alpen mit. In Chamouny quälte er seinen Vater allein zurückbleiben zu dürfen, und noch im späten Alter überschlich ihn ein eigenthümliches Heimweh, wenn er auf den Montblanc zu sprechen kam.“ Daß der Eindruck desselben mit einer pessimistischen Stimmung verknüpft war, bestätigt der Umstand, daß Schopenhauer noch in seinem Hauptwerk schreibt: „Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild an diesem Berge, dessen Gipfel meistens bewölkt ist.“ Es steht zumal „nach seiner Mutter Zeugniß“ fest, daß Schopenhauer „schon als Knabe „„über das Elend der Menschen brütete““. Auch den Werth des „willensfreien Erkennens“ habe bereits der Knabe durchschaut. „Bereits beim Besuche des Taubstummeninstituts des Abbé Sicard in Paris im Januar 1804 reflectirt er über den „„auffallend ruhigen, heitern und milden Gesichtsausdruck““ jener Unglücklichen, welchen freilich der große praktische Vortheil zur Seite steht, daß ihr Wille nur a visu gustum zu fassen vermag, nicht aber wie wir Hörenden und Sprechenden durch die Stimmen von außen und innen aus sich herausgelockt wird.“

In die Heimath zurückgekehrt tritt Schopenhauer 1805 in die kaufmännische Lehre ein. Wenige Monate darauf starb der Vater. Die Mutter giebt das Geschäft auf und siedelt mit der

Digitized by Google

achtjährigen Tochter Adele nach Weimar über, der Sohn bleibt im verhaßten Hamburger Comptoir zurück. Einsam, wie eine vollständige Waise, geht er seitdem durch's Leben neben der fast gleichgültigen Mutter. Entfernt von ihr kann er nur mühsam und lediglich durch die Kraft seiner die leidenschaftliche Erregung treu und klar wiederspiegelnden Schreibweise in den Briefen seinen Unwillen gegen den Kaufmannsstand so energisch geltend machen, daß die Mutter die Einwilligung zum Ergreifen des Studiums giebt. Schon im 19. Jahre stehend wird der Sohn Gymnasiast. Allein bereits nach zwei Jahren bezieht der energischsten Fleiß und seltene Fähigkeiten bekundende Jüngling die Universität, zuerst Göttingen im Jahre 1809, dann, durch Fichte angezogen, Berlin im Jahre 1811, an beiden Orten zumeist Naturwissenschaft und Philosophie studirend. Der erst Fünfundzwanzigjährige schreibt eine Abhandlung, die eine überaus originelle und hervorragende erkenntnißtheoretische Leistung ist. Es ist die Schrift „Ueber die vierfache Wurzel vom Satz des zureichenden Grundes", auf Grund deren der junge Philosoph 1813 in Jena promovirt wurde. In Folge dessen tritt auch Göthe dem jungen Denker näher und tauscht mit ihm seine Ideen über die Farbenlehre aus, während Wieland schon früher Schopenhauer's Mutter gegenüber seiner Bewunderung der Talente des Sohnes Ausdruck gegeben hatte. Noch nicht drei Jahre waren verflossen, da erschien denn auch die bedeutsame Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben", 1816, und nach zwei weiteren Jahren bereits die 1. Auflage des Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung". Dasselbe war in Dresden, wohin er nach einem nie wieder völlig geheilten Bruche mit der Mutter übergesiedelt war, während der Jahre 1814—18 entstanden. Nach Vollendung dieser Arbeit reiste Schopenhauer im Frühjahr 1818 nach Italien. Hier traf er mit Lord Byron zusammen, und beide erlebten, wie Gwinner sich ausdrückt, „damals ihre venetianischen Geschichten". — Nur Gefahren, die seinem Vermögen drohten, ließen den Heimgekehrten im Jahre 1820 den Versuch machen, die akademische

Digitized by Google

Laufbahn zu ergreifen. Bei Mangel an Erfolg begiebt Schopenhauer sich nochmals im Jahre 1822 nach Italien, und entschließt sich, nicht ohne den Versuch des Docirens 1825 wiederholt zu haben, der Philosophie hinfort in ganz freier und unabhängiger Stellung sein Leben zu widmen. Mit der weiteren Ausbildung und literarischen Ausgestaltung seiner Weltanschauung beschäftigt, bringt er seit 1830 in Frankfurt a/M. ein einsames Denkerleben zu, das erst im letzten Jahrzehnt durch Anerkennung in weiteren Kreisen sowie durch freundschaftliche Hochachtung einiger in der Nähe befindlichen Gelehrten erheitert wird. Nur mit der stets unverheirathet gebliebenen Schwester, mit der er sich zwar auch überworfen hatte, war nach zehnjährigem Schweigen von ihm ein Briefwechsel wieder angeknüpft und bis zu ihrem 1849 erfolgten Tode fortgeführt worden.

Seine Mutter sollte seinen Ruhm nicht mehr erleben; sie war bereits 1838 gestorben. Schopenhauer selbst starb ziemlich hoch betagt am 21. September 1860. —

Das sind die wichtigsten Ereignisse in Schopenhauer's Leben, bei deren Anführung wir die Jugendjahre gerade deshalb eingehender berücksichtigen mußten, um die Bedeutung der merkwürdigen Naturanlage und desjenigen, was in der That unverschuldete Umstände bewirkten, nicht zu unterschätzen.

3.

Es erübrigt, nunmehr einen Blick auf das Verhalten unseres Denkers in seinem reifen Mannesalter zu werfen, soweit es aus den erzählten Begebenheiten und einigen weiteren, zur Beleuchtung specieller Motive noch hinzuzufügenden Handlungsweisen zu erschließen ist. Erst alsdann läßt sich ein vollständiges Charakterbild entwerfen.

Selbst Paulsen gesteht ein, daß Schopenhauer sich zwar zu derselben hohen moralischen Ueberzeugung wie Spinoza innig bekannt habe, daß ihm aber gleichwohl „die Zähmung des Willens unter die Einsicht" so ganz und gar nicht gelungen sey. Reichthum, Ehre, Genuß sind die drei Güter, auf deren

Digitized by Google

Besitz der natürliche Wille des Menschen ausgeht. Spinoza hatte seiner Zeit das selber empfunden und alle drei begehrt. Aber der erfahrene Denker überzeugte sich alsbald vielmehr von ihrer Nichtigkeit und erkannte gerade sie als diejenigen Uebel, welche den Geist von sich selbst abziehen und seine Selbsterhaltung gefährden. Mit Eintritt dieser Ueberzeugung war der Entschluß des großen Amsterdamers gefaßt, jene Nichtigkeiten fahren zu lassen, und es scheint, daß er ihn als echter Weiser durchführte. Nicht so Schopenhauer. Während er gleichfalls das klare Bewußtseyn von der Nichtigkeit jener Güter besaß, kann er doch nicht davon lassen ihnen nachzugehen. Es ist aber sein Wille nicht blos schwach, wie Paulsen anerkennt, sondern er ist auch vielfach böse. Denn Schopenhauer giebt nicht nur einem unheilvollen Naturdrange nach, sondern er steigert oftmals in schuldvoller Weise die gefährlichen Triebe des letzteren und beutet sie mit raffinirter Ueberlegung aus. Freilich ist ein ernster Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft insoweit ersichtlich, als ein geistiger Selbsterhaltungstrieb den Philosophen mit klarem Bewußtseyn wenigstens meistentheils davor bewahrt, seinen Leidenschaften auch in seiner Denkerarbeit zu unterliegen. Im Uebrigen aber treten der Trieb nach Besitz, Genuß und Ehre ihm nicht nur wie unüberwindliche Mächte gegenüber, sondern gesellen sich ihm auch als willkommne Bundesgenossen bei Durchführung verwerflicher Absichten zu.

Schopenhauer's Besitztrieb war freilich oft geradezu krankhaft. Theilt doch Gwinner Thatsachen mit, die bezeugen, daß des Philosophen Angst um sein Vermögen sich bis zur unnatürlichen Gestalt einer Belästigung Anderer und selbst der Nächststehenden durch fixe Ideen steigerte. Solchen Erscheinungen gegenüber ist ja gar kein Zweifel daran möglich, daß das Streben nach Besitz auf's Tiefste in Schopenhauer's Natur wurzelte. Nicht Leidenschaft, sondern kaltblütige Ueberlegung, die einen rücksichtslosen Egoismus bekundet, zeigt sich jedoch in der Art, wie Schopenhauer dem Danziger Handlungshause gegenüber auftrat, bei welchem ein Theil seines Vermögens und desjenigen

Digitized by Google

seiner Mutter angelegt war. Als dasselbe insolvent wurde, rettete Schopenhauer allein nicht blos sein ganzes Capital, sondern auch die Zinsen, während alle anderen Gläubiger 70 Procent ihres Guthabens einbüßten. Denn mit der Findigkeit des raffinirtesten Advocaten und mit einer seine äußersten Absichten zuerst verbergenden List weiß er sich von der Gesammtheit der zu einem Ausgleiche bereiten übrigen Gläubiger zu trennen. — Von jenem Mißtrauen Schopenhauer's berichtet Gwinner aber die absonderlichsten Züge. Freilich meint letzterer, daß jener „das ihm angeborene Uebermaaß von Mißtrauen selbst der Schwester gegenüber nicht zurückzuhalten vermochte". Anderen dürfte das „Angeborensein" einer derartigen Eigenschaft für etwas höchst Problematisches gelten, und die selbstbewußte Reflexion, die in längeren Briefen an die Schwester über diesen Punkt sich ausspricht, stellt es außer Zweifel, daß es nur die Folge eines kleinlichen Egoismus und einer tadelnswerthen Liebloſigkeit war, wenn, wie der Biograph schreibt, „die leidige (Vermögens-) Angelegenheit schließlich zum Anlasse eines mehr als zehnjährigen Zerwürfnisses der Geschwister" wurde. Nicht minder gehen folgende Züge von Argwohn weit über das Maaß „angeborner" Schwächen hinaus: „Selbst seinem stets bewährten Freunde von Lotzow gegenüber, dem er vor seiner Flucht aus Berlin 1832 seine Manuscripte anvertraut hatte, trieb er es damit soweit, daß dieser ihm (nach Gwinner's Bericht auf S. 400) einmal schrieb: „„Ich ängstige mich und leide nicht, wenn von Ihren Papieren gesprochen wird, damit nicht Jemand Staatspapiere darunter suche: wahrhaftig, ich bin Johann der arme Seifensieder, der einen Schatz bewachen muß — zuletzt überrede ich mich sogar, daß ich Dank verdiene und würde den wohl eher erhalten als — Vertrauen."" — Ebenda S. 401 lesen wir u. A.: „Seine Werthsachen hielt er dergestalt versteckt, daß trotz der lateinischen Anweisung, die sein Testament dazu gab, Einzelnes nur mit Mühe aufzufinden war. Seit seiner zweiten italienischen Reise führte er sein Rechnungsbuch englisch..... Nie vertraute er sich dem Scheermesser eines Barbiers

Digitized by Google

an.... Die Spitzen und Köpfe seiner Tabackspfeifen nahm er nach jedesmaligem Gebrauche unter Verschluß."

Schon an diesen Beispielen sehen wir, daß Schopenhauer's bis zum äußersten Mißtrauen fortgehende Sorge um den Besitz nur eine besondere Gestalt einer unabläßigen Angst vor Gefahren jedweder Art ist. „Als Jüngling", heißt es ebd. S. 402, quälten ihn eingebildete Krankheiten und Streithändel. Beim Ausbruche des Krieges 1813 bildete er sich ein zum Kriegsdienste gepreßt zu werden. Aus Neapel vertrieb ihn die Angst vor den Blattern, aus Berlin die Cholera."

Das Streben nach Besitz ist sicherlich für alle Menschen etwas Natürliches; daß dasselbe bei Schopenhauer, der in günstigen Verhältnissen aufgewachsen war und schon als Student fast völlig freie Verfügung über eine Rente von mehr als 1000 Thlrn. hatte, der überdies durch viele Reisen und den Verkehr im Hause seiner Mutter zu Weimar an ein Leben im großen Stil gewöhnt worden war, sich besonders lebhaft äußerte, ist wohl begreiflich und sehr zu entschuldigen. Auch die überaus große Sorgfalt für Erhaltung des Ererbten läßt sich, selbst wenn sie Geschäftsleuten gegenüber den Charakter ängstlicher Vorsicht annahm, bei einem Manne rechtfertigen, der ohne seine Schuld erst spät den ihm angemessenen Beruf ergriffen hatte, auch zum Erwerbe in demselben wenig geschickt war und sein Vermögen gefährdet sah. Allein jenes Mißtrauen, in Folge dessen er einen grundehrlichen Mann wie den Verleger Brockhaus so verletzte, daß er die entehrendste Zurückweisung hinnehmen mußte, die List, mit welcher er sein Capital nebst Zinsen sichert, und vollends der Argwohn, durch welchen er Mutter und Schwester beleidigt, sind ebenso viele Makel, die das Urtheil verbieten: Schopenhauer habe hier „das Bestmögliche aus sich gemacht".

Noch weniger zuläßig erscheint ein in solchen Refrain ausgehendes Urtheil mit Rücksicht auf das Verhältniß von Schopenhauer's Verstand zu seinen lüsternen Begierden. Wie lebhaft auch seine sinnlichen Triebe von Natur seyn mochten, wie sehr

Digitized by Google

selbst ein Ueberschäumen unheilvoller Genußsucht sich erklären mag bei einem Jüngling, der, wie eben Schopenhauer, so frühzeitig sich selbst überlassen war und dem zumal die eigene Mutter, die in den Jahren der Geschlechtsreife am besten auf den Sohn ablenkend einwirken kann, fremd gegenüberstand: solche Ausschweifungen jedoch, welche die selbsterlebten Urbilder jener Abbilder sind, deren Lebenswahrheit Paulsen anerkennt, bekunden zugleich ein Raffinement in wollüstigem Thun und Denken, das nicht mehr bloße Naturmitgift seyn kann. Der breite Raum, welchen derartige Reflexionen in Schopenhauer's Werken einnehmen, hat deren Verfasser vielmehr in unziemlicher Weise von seiner eigentlichen Aufgabe abgelenkt. Dies gilt aber nicht nur von Schopenhauer's Begierde nach verbotenen Genüssen, sondern überhaupt von seiner überaus starken Empfänglichkeit für sinnliches Wohlergehen. Es geschieht nicht naiv, sondern mit klarster Reflexion alles, wodurch Schopenhauer sogar für seine regelmäßige Behaglichkeit sorgt. Als derselbe von dem Verfolgen der Laufbahn eines Universitätslehrers Abstand nahm und einen anderen Aufenthaltsort als bisher wünschte, fiel seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf Frankfurt a/M. und Mannheim. Wie aus einer Mittheilung bei Gwinner hervorgeht, stellte Schopenhauer auf einem besonderen Blatte die Annehmlichkeiten beider Städte gegenüber. Schopenhauer vergleicht in Bezug auf beide hauptsächlich folgende Dinge: Gegend, Wetter, Wasser, Bäder, die Gelegenheiten zur Erlangung mannigfacher ärztlicher Hülfe, Kaffeehäuser, Mittag- und Abendtisch, Concerte und Theater. Seine Wahl entschied, wie wir wissen, zu Gunsten Frankfurts, jedoch nicht, ohne den Aufenthalt auch in Mannheim erst versucht zu haben. Dort aber führte er dreißig Jahre lang ein Leben, in dem die unscheinbarsten Gegenstände des leiblichen Wohlbefindens alltäglich mit peinlichster, fast beispielloser Sorgfalt geregelt wurden. Die lächerlichsten Auswüchse dieses Charakterzuges fallen zusammen mit den Ausgeburten seiner krankhaften Angst vor Gefahren.

Kein Unbefangener wird sich hiernach der Einsicht ver-

Digitized by Google

schließen, daß auch bei den Aeußerungen dieses Charakterzuges die Naturgewalt der Triebe noch übertroffen wird durch die Willkür einer verwerflichen Reflexion.

Am ungünstigsten jedoch gestaltet sich unser Urtheil über Schopenhauer's maaßloses Selbstgefühl. Die Naturgrundlage für dasselbe, die hier in einer Ausstattung mit seltenen geistigen Fähigkeiten liegt, wird gewiß keiner so leicht übersehen. Ein wackerer und fleißiger Gebrauch dieses Gutes trug seinem Besitzer schöne und herrliche Früchte ein. Daß er, der ihren Werth als Urheber am besten kannte, dieselben gegenüber der Unbedeutendheit und Oberflächlichkeit hochhielt und ihren Gehalt der neidvollen Verkennung anderer gegenüber hartnäckig vertheidigte, das war eine Pflicht, die Schopenhauer gegen sich selbst erfüllte, und überdies ein Dank, den er der ihm hier so gütigen Vorsehung zollte. Ein starkes Selbstbewußtseyn, ja einen gewissen Stolz lassen wir uns darum bei Schopenhauer gern gefallen. Die Schroffheit jedoch, mit welcher dieser nicht blos die Anmaaßungen der Unfähigkeit zurückwies, sondern von der ganzen Welt sich grollend zurückzog, die Ueberhebung, mit welcher er bedeutende Geister, denen er selber manche der besten Gedanken entlehnte, verspottet und die Liebloſigkeit, in welcher er die gewöhnlichen Menschen lediglich als „Fabrikwaare der Natur" ansieht: das alles sind Züge eines Verhaltens, welches keineswegs durch Selbsterhaltung der natürlichen Individualität bedingt wird; dieselben entsprechen letzterer vielmehr so wenig, daß sie direct solche Bestandtheile des Gemüths verletzen, welche eine allen menschlichen Individuen gemeinsame Naturgrundlage des Charakters bilden. Erst solch' übermüthiger Eigensinn konnte Schopenhauer dazu veranlassen, auch da, wo er Unrecht hatte, in herber Weise selbst Mutter und Schwester gegenüber ein angebliches Recht in Urtheilen und Verfahrungsweisen durchzusetzen, seine besten Freunde zu verletzen, einen absoluten Mangel an Corpsgeist selbstgefällig zur Schau zu tragen, mit empörender Gewohnheit die Ungezogenheiten seines Pudels laut als ein menschliches Benehmen zu rügen und mit souveräner Ver-

Digitized by Google

achtung der Mitmenschen, die er als bipedes verspottet, nichts seyn zu wollen als er selbst, nichts gelten zu mögen als durch sich selbst. „Die Aseität ist ihm die Krone des Daseyns", wie Paulsen richtig bemerkt. Alle diese Züge aber können schon deshalb nicht natürlich seyn, weil sie naturwidrig sind. —

Es scheint in der That, daß neben diesen Uebertreibungen eines heftigen Naturtriebes nach Besitz, Genuß und Ehre kaum noch die Kraft und der Platz für Entfaltung sittlicher Energie übrig bleibt. Dennoch hat es an solcher auch in dem persönlichen Leben Schopenhauer's nicht gefehlt. Schopenhauer besaß für die leidende Menschheit sogar mitten im Glücke, das ihn zerstreute, schon als Knabe, wie wir hörten, ein reges Mitgefühl. Er gab im Jahre 1813 zu patriotischen Zwecken, was in seinen Kräften stand. Er war als Student überaus freigebig gegen seine Kommilitonen, er unterstützte mehrere derselben in hochherziger Weise, stattete einen derselben längere Zeit mit Unterhalt und überdies mit Taschengeld aus. Auch betont Paulsen mit Recht, daß der Besitztrieb bei Schopenhauer sich „nicht so sehr als Erwerbstrieb, dazu ist er zu sehr Genie, sondern als Erhaltungs- und Verbergungstrieb äußerte". In der That war Schopenhauer zu genial, um einem banausischen Handelstrieb zu verfallen; stets bewahrte ihn sein Selbstgefühl vor der fratzenhaften Erscheinung eines die literarische Gegenwart so häufig entstellenden gelehrten Industrieritterthums.

Wie hier der Begierde nach Besitz, so setzte auch der Genußsucht Schopenhauer's intellectueller Selbsterhaltungstrieb im Mannesalter feste Schranken. Paulsen schreibt: „Heftigere Begierden, die sein Jugendalter agitirten, sind in dem reiferen Alter sicher eingedämmt durch Grundsätze der Diätetik und Oekonomie." Dies ist nun freilich das Wenigste, was man von einem anständigen Manne verlangen kann. Dazu kommt, daß Schopenhauer's Aengstlichkeit hier helfend eintrat und, indem eine Schwäche die andere meisterte, aus der Noth eine Tugend wurde. Indessen selbst wenn eine solche „Diätetik" sogar erst in etwas sehr gereiftem Alter sich einstellte, so ist der ernste

Digitized by Google

Kampf Schopenhauer's mit seinen Trieben bei der in Wahrheit unheilvollen Naturanlage immerhin anzuerkennen. Es zeigt sich ein festes Streben darnach, in diesem Punkte zur Ruhe zu kommen, schon in der Klarheit des Selbstbewußtseyns unseres Pessimisten über diese Seite seines Charakters. Bringt er sie doch in einer der thatsächlichen Beschaffenheit seiner Constitution angepaßten Theorie zum Ausdrucke. Denn es stand bei ihm als psychologische Ueberzeugung fest, daß hervorragende intellectuelle Begabung zu ihrem Gedeihen den Boden einer in heftigen Trieben scharf ausgeprägten Natur erfordere, sowie daß gesteigerte Sinnlichkeit nebst anspruchsvollem und empfindlichem Selbstgefühl unerläßliche Attribute des Genies seyen.

Während der Besitztrieb und die Genußsucht Schopenhauer's ihre Grenze finden an dem Bedürfnisse des Philosophen, seine intellectuelle Schaffenskraft möglichst unversehrt zu erhalten, so weiß er sein Selbstgefühl sogar unmittelbar in den Dienst der letzteren zu stellen. Jene beiden erstgenannten Naturtriebe *verneint* er blos in gewissem Umfange, ihnen gegenüber verhält sich im besten Falle seine Vernunft blos negativ, dem Selbstgefühle gegenüber positiv; dies wird im Interesse des Berufes bejaht und ausgenutzt. Denn es bewahrt ihn auf der schlüpfrigen literarisch-akademischen Laufbahn vor Schritten, die seiner unwürdig waren. Es ließ ihn vor allem mit Energie sich vom Kaufmannsstande losreißen und mit beispielloser Kraft sich in die gelehrte Laufbahn hineinstürzen, sowie mit Ausdauer und Zähigkeit in ihr verharren; es erleichterte ihm später die Einsamkeit zu ertragen, und ermuthigte ihn, trotz der Verkennung, den sorgfältigen Ausbau seiner Weltanschauung fortzusetzen und die Bedeutung derselben in glänzendster Darstellung auch weiteren Kreisen eindringlich zu machen.

Das alles sind deutliche Merkmale einer positiv moralischen Tüchtigkeit. Sie gestatten das Urtheil, daß auch Schopenhauer's äußeres Leben der sittlichen Energie nicht entbehrt hat. Nur einen Lebens*künstler* können wir ihn dessen ungeachtet nicht nennen, auch nicht einmal zugeben, daß er „seiner Natur

Digitized by Google

das bestmögliche Leben abgewonnen hat". Denn es bleiben alle jene Uebertreibungen der Naturtriebe bestehen, sodaß wir sagen müssen, daß er diese oft mit Reflexion gesteigert und nur selten, dann jedoch meist im Interesse seines Berufes, verneint, noch seltener direct in des letzteren Dienst gestellt und das wirklich Gute bejaht hat.

4.

Wir sind durch diese Darlegungen in den Stand gesetzt, die allgemeinen Züge von Schopenhauer's Charakter, soweit dieselben als Folge einer aus Thatsachen zu ermittelnden beständigen Grundlage seiner Persönlichkeit gelten können, uns vor Augen zu stellen.

Da tritt uns, was diese Grundlage betrifft, eine überaus große Reizbarkeit des Gemüthes durch äußere Eindrücke entgegen, auf welche bereits im Knabenalter mit großer Selbständigkeit reagirt wird. Es bekundet sich diese Selbständigkeit zumal in einer die Schattenseiten des Lebens schnell und scharf auffassenden Reflexion, die sofort die augenblicklichen Wahrnehmungen in Generalisationen zu verwerthen antreibt. Sinne und Verstand arbeiten bei diesem Denker sogleich in großer Lebhaftigkeit und auch in unvermittelter Selbständigkeit. Denn jene werden durch frühreife Erfahrungen und bedeutsame Erlebnisse auf Reisen einseitig als bloße Empfänglichkeit und zu receptivem Verhalten angeregt; und der Verstand wiederum, der auch von Anbeginn mit beispielloser Schärfe und Urtheilskraft functionirt, bemächtigt sich so schnell des in seltener Fülle dargebotenen Wahrnehmungsstoffes, daß er diesen letzteren zu voreilig gebildeten Begriffen und Theorien verarbeitet, bei denen Sinnen- und Gedankeninhalt eine Verbindung eingehen, in welcher ihrer Erzeugnisse unterschiedliche Natur nicht genügend ausgeglichen worden ist.

Wie bei solcher Reizbarkeit darum zuerst Sinnlichkeit und Verstand in ihrer unterschiedenen Lebhaftigkeit ungebührlich aus einander sowie ungesellig zu einander treten, so gelangen über-

Digitized by Google

dies Wille und Verstand bei unserem Philosophen nicht zu rechter Harmonie. Nach beiden Seiten aber tragen die äußeren Umstände des Lebens dazu bei, die erwähnten schon von Natur scharf ausgeprägten und geschiedenen Seelenkräfte in so unharmonischer Weise sich auch weiter entwickeln zu lassen. Wie eine Ueberfülle von Erfahrungen, die Schopenhauer schon als Knabe auf Reisen macht, einmal seine Sinnesempfänglichkeit unnatürlich anregt und wie auf der anderen Seite eine durch Privaterziehung und Wechsel des Aufenthaltsortes bedingte Isolirung von den Jugendgespielen im Verein mit der Mitgift hoher Geistesanlagen bei unserem Denker vor der Zeit tiefsinnige und zu vorschnellen Schlüssen stets bereite Betrachtungen hervorruft, ja derselbe zu solchen gedrängt wird: so bringt eine glückliche pecuniäre Lage sowie der Umstand, daß Schopenhauer zu einem widerwilligen Berufe genöthigt wird, der später denn doch aufgegeben werden muß, es mit sich, daß dem mit überreichen Verstandeskräften ausgestatteten Manne niemals irgendwie eine nach außen hin wirkende thatkräftige und praktische, sondern stets eine einseitig seinem Innern zugewendete, grüblerische und theoretische Lebensrolle zufällt. Darum ist bei ihm weder von einer Uebereinstimmung des öffentlichen und privaten Lebens die Rede, noch von einem durch erwünschte Harmonie von Erkennen und Wollen sich auszeichnenden Wirken. Gerade diese beiden treten bei Schopenhauer nicht minder auseinander wie seine Sinnlichkeit und seine Vernunft.

Eine unheilvolle und seltene Isolirung von scharfem Verstande und lebhafter Sinnlichkeit auf der einen, sowie eine gleiche Zwiespältigkeit des in praktischer Thätigkeit schlaffen Willens und des in kühnen und geistvollen Gedanken regen Erkenntnißvermögens auf der anderen Seite bilden die Ingredienzen dieses Gemüthes. So beschaffen ist den Hauptbestandtheilen nach Schopenhauer's Innere, dessen Charakter durch viele von seinem Zuthun unabhängige Einflüsse der Erziehung und des Schicksals in der schon durch solche natürliche Mitgift leicht erklärlichen Eigenart nur noch mehr befestigt werden mußte. Die

Digitized by Google

Sinnlichkeit ist stark, harmonirt aber nicht mit dem scharfen Verstande: darum steht das geistige Element dem sinnlichen gegenüber selbständig da in Bezug auf das Erkennen. Dies letztere wiederum ist stark im Vergleich mit dem schwachen, dem Verstande wie der Sinnlichkeit gegenüber ohnmächtigen Willen. So besitzt dieser Geist sein eigenthümliches Gut und seinen besten Schatz an einem scharfen Verstande und einer thätigen Erkenntniß, darum in Kräften, die bei rechtem Gebrauche zu dem überlegenen Vernunftwesen des Menschen und seinen Vorzügen gehören.

Aus dieser Grundlage erklären sich jene besonderen Eigenschaften, die wir als Grundzüge von Schopenhauer's Verhalten ansahen, wie von selbst als natürliche Wirkungen. Sie bilden die charakteristischen Merkmale seiner Individualität. Als solche bezeichnen wir ähnlich wie Paulsen: 1) eine überaus große Empfänglichkeit für sinnliches Wohlleben, die verbunden ist mit ihrer Kehrseite, einer ausgeprägten Empfindlichkeit für sinnliches Leiden, 2) eine große Meisterschaft in fleißiger, oft selbstloser intellectueller Thätigkeit trotz eines großen Mangels in praktischer Hingabe für das Wohl anderer bei dem gereiftesten Manne und 3) ein beispiellos starkes und reizbares Selbstgefühl. Der Zusammenhang dieser Grundzüge von Schopenhauer's Charakter mit jener Naturgrundlage, aus der sie hervorgehen, ist ja höchst durchsichtig. Seine vom Verstande isolirte Sinnlichkeit mußte Schopenhauer überaus beunruhigen; konnte sie doch nur allzuleicht sein eigenes Daseyn wie das der ganzen physischen Welt Schopenhauer in einseitiger, trügerischer, vernunftbaarer Gestalt wiederspiegeln. Nur um so mehr mußte der helle Verstand mit aller Consequenz und Schärfe die trüben und schwachen Seiten des einmal in solcher Geistesleerheit aufgefaßten Weltbildes herausfinden. Je geist- und werthloser Sinnlichkeit und Sinnenwelt in der That Schopenhauer stets erschienen sind, desto ängstlicher wird, da sie für das persönliche Verweilen auf diesem schwankenden Boden, dem wir willenlos angehören, nun doch einmal unentbehrlich sind, dasjenige, was von solcher Bedeutung

Digitized by Google

an ihnen ist, festgehalten. Sinnlichkeit und Sinnenwelt sind zwar blos ein trügerisches Seyn, keine wahre Wirklichkeit, wie die Krücken des Lahmen niemals wahre Beine ersetzen können. Und doch, wie der Gesunde nicht so ängstlich besorgt um den Verlust eines Beines als der Lahme um den seiner Krücken seyn würde, so scheut auch Schopenhauer nichts so sehr wie Gefahren für so gebrechliche Güter als es gerade nach ihm Gesundheit, Wohlbehagen und Besitz sind.

Wenn schon die Isolirung von Verstand und Sinnlichkeit solche wunderliche Folgen hatte, so begreift es sich bei der Stärke des ersteren in seiner Selbständigkeit für sich, daß das Erkenntnißvermögen die einzige Kraft war, die bei der Fülle des von der lebhaften Anschauung ihr dargebotenen Inhaltes, sich in energischer Weise bethätigen konnte; daß also sein Geist im Theoretischen stark war, wo es nur galt, den reichlich zuströmenden sinnlichen Stoff, in *sich* zu verarbeiten, ohne praktisch, wann es darauf ankam, in dieses *Material* hineinzuwirken, die vom Verstande isolirte Sinnlichkeit bändigen und beeinflussen zu können. Darum ist Schopenhauer's Wille schwach gegenüber den Naturtrieben und doch von großer Macht und Meisterschaft im Erkennen. Sogar der von sinnlichen Trieben oft überwältigte Schopenhauer konnte mithin, selbst als einseitiger Denker, solche Leistungen hervorbringen — und er hat sie mehrfach hervorgebracht —, welche einem Philosophen ersten Ranges Ehre machen. Der sonst thatenlose, menschenscheue, sich von den allgemeinen Interessen und dem praktischen Wirken in der menschlichen Gesellschaft fern haltende einsame Gelehrte wirkt für die ganze Welt und Menschheit in energischstem Denken. Sein Denken ist oftmals ein lebensvolles Thun; es ist bei ihm das Einzige, worin er zuweilen große praktische Energie bekundet; denn nur hierin ist sein Wollen und Können stark; nur seiner philosophischen Sendung giebt sich Schopenhauer in selbstloser und angestrengtester Arbeit, trotz der glänzenden Fähigkeiten, die auch ohne solche nicht Gewöhnliches zu leisten gestattet hätten, obzwar nicht unablässig, so doch mit überwiegender

Digitized by Google

Stetigkeit hin. Nur in dieſer Wirkſamkeit und durch ſie läutert ſich ſein Charakter zu ſittlicher Reinheit; nur von dieſem Punkte aus gewinnt er endlich am Lebensabende — leider blos allzuſpät für ſein Glück in dieſem Daſeyn — die Kraft, auch die ſonſtigen Schlacken ſeines Weſens abzuſtreifen und mit Beſonnenheit ſeiner natürlichen Triebe in vernünftigem und weisheitsvollem Thun Herr zu werden.

5.

In dieſem Charakterbilde ſpiegelt ſich jedoch nicht nur Schopenhauer's Perſönlichkeit, ſondern auch ſein Beruf und ſeine Lehre in den Grundzügen wieder. Angedeutet haben wir die Gründe für das Verhältniß der letzteren beiden zu jener bereits mit Erwähnung Paulſen'ſcher Aeußerungen. Dieſer hat gewiß darin Recht, daß wenn irgend eine die Schopenhauer'ſche Philoſophie den Charakter der Lebenswahrheit an ſich trägt; vorzugsweiſe jedoch, wenn auch nicht ausſchließlich gilt das von Schopenhauer's Metaphyſik, nur bedingungsweiſe hingegen läßt ſich daſſelbe von ſeinem Peſſimismus ſagen. Denn dieſer iſt nicht blos ein Bild von Schopenhauer's natürlich entwickelten Anlagen, ſondern auch von deren Uebertreibungen und Verzerrungen. So unnatürlich und unwahr letztere ſind, ebenſo geſucht und in Selbſttäuſchung befangen erſcheinen häufig ſeine Theorien und Reflexionen. Wenn Schopenhauer ſchon mit Rückſicht auf ſein perſönliches Schickſal kein Lebenskünſtler genannt werden konnte, ſo verdient er ſolche Bezeichnung im Hinblick auf ſeine Philoſophie erſt recht nicht und zwar gerade deshalb nicht, weil dieſe ſein übriges Leben in höchſter Potenz darſtellt und das wirklich Bedeutſame in ihr nur eine Folge eben derſelben Schonung und Entwicklung beiſpielloſer geiſtiger Naturbegabung iſt, welche der Denker auch ſonſt in ſeinem Verhalten bewährt. Weit entfernt, das zum Theil Großartige und Bewundernswerthe dieſer Weltanſchauung zu beſtreiten, werden wir ſie doch mehr für ein Naturphänomen denn für eine ſittliche Errungenſchaft gelten laſſen. Iſt ſelbſt die Energie, die in dieſer

Digitized by Google

Leistung sich kundgiebt objectiv größer als in Schopenhauer's sonstigem Wirken, wie oben bereits anerkannt und begründet wurde, so ist sie subjectiv und als Verdienst doch von keinem höheren Werthe als des Denkers übrige Lebenspraxis. Das darf eine sittliche Würdigung der Persönlichkeit so wenig übersehen, wie die Geschichte der Wissenschaft die bedeutenden Ergebnisse dieser Philosophie sich wird entgehen lassen.

Falsch ist vor allem die Grundanschauung, welche Schopenhauer über seine philosophische Sendung hegt, indem er sein ganzes Leben lediglich als Berufsleben ansieht und womöglich gestalten will. Denn selbst, wenn er ein Genie ist, führt nicht, wie Schopenhauer annimmt, „ein durch seine höhere geistige Begabung bevorzugter Mensch neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, nämlich ein intellectuelles, welches ihm allmählig zum eigentlichen Zweck wird". Nein, das Berufsleben ist nur der Gipfel und die Vollendung des ganzen übrigen Lebens und kann als Krone des letzteren nicht gesund sein, wenn es dieser Baum selbst nicht ist. Davon macht auch der Beruf des zu intellectueller Thätigkeit bestimmten Menschen keine Ausnahme, selbst nicht die Wirksamkeit des Genialen. Wenn Schopenhauer dies zu seinem Schaden verkannt hat, so ist es im Besonderen unheilvoll gewesen, daß er alle sonstigen Schwächen gerade in seinem Verhalten als Philosoph noch steigert. Denn nirgend ist sein Mißtrauen und sein Argwohn, nirgend seine Behaglichkeit und egoistische Bequemlichkeit, nirgend seine Rücksichtslosigkeit und Eitelkeit so groß wie in seinem Denkerleben. Alle übrigen Thatsachen und Züge, die wir hervorhoben, um Schopenhauer's Sorge um Besitz und Existenz zu kennzeichnen, stehen ja in ihrer Absonderlichkeit zurück hinter der Thorheit, mit welcher er einen Brockhaus und den Freund, der ihm die Handschriften aufbewahrte, verdächtigt, sowie hinter der Willkür, mit der er einer Entwicklung von Ansichten Anderer zu einem ihm entgegengesetzten oder mißliebigen Standpunkte die unreinsten Motive und sogar denjenigen Denkern, die ein Amt bekleiden, lediglich eine auf äußere Vortheile berechnete Gestaltung ihrer

Digitized by Google

Philoſophie vorwirft. So ſoll Kant aus einem Mangel an Muth den ſtrengen Idealismus der erſten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ in der zweiten zurückgedrängt haben; eben darum wird die Profeſſoren-Philoſophie durchweg als unfähig zu ſelbſtloſer Geſtaltung einer unbefangenen Weltanſchauung geſchmäht und gegeißelt. — Nicht anders ſteht es um den intellectuellen Genuß, der auf die Behaglichkeit abſolut ungeſtörten Daſeyns gegründet wird. Während gerade der Reichthum an Ideen den natürlichen Menſchen zur Mittheilung drängt, iſt Schopenhauer ſo verliebt in die eigenen Gedanken, daß er ſie nur durch die Schrift, höchſtens nothgedrungen und ſolchen gegenüber, deren Zuſtimmung er von vorn herein gewiß iſt, in Worten äußert. Er verträgt keinen Widerſpruch und keine Störung. Nicht an ſich iſt eine derartige Zurückgezogenheit nothwendig. Nur die geiſtige Arbeit, nicht der Beſitz ihres Ertrages bedarf der Iſolirung. Daß Schopenhauer auch für dieſen ſolche nöthig hatte, iſt ein Zeichen der raffinirteſten, verfeinertſten Genußſucht, die in beiſpielloſer Selbſtbeſpiegelung und äußerſtem intellectuellen Egoismus gipfelte. Da lediglich aus dieſer verkehrten und unnatürlichen Geſinnungsweiſe ſich auch Schopenhauer's Verzicht auf das Glück der Ehe, Familie, der Freundſchaft und der amtlichen Stellung erklärt, ſo bin ich außer Stande mit Paulſen in dieſer Geſtaltung des einſamen Denkerlebens einen Ausfluß ſittlicher Tüchtigkeit und das Symptom einer Kunſt zu leben zu erblicken. Es mag klug und bequem geweſen ſeyn, daß Schopenhauer, wenn er die Arbeit ſittlicher Selbſtüberwindung ſcheute und ſeinen natürlichen Schwächen nachgeben wollte, ſich von der Welt und den Menſchen ferne hielt. Geboten und ſittlich werthvoll wäre nur das Gegentheil ſolcher Scheu geweſen, und es iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch bei dieſem Denker die Nachtheile, welche die Reibungen in jenen Gemeinſchaften der Familie, der Berufsgenoſſenſchaft, des Amtes und geſelligen Verkehrs einmal mit ſich bringen, hätten überwogen werden ſollen durch den Segen eines mit Beſonnenheit auf Grund der Einſchränkung

Digitized by Google

seiner Eitelkeit geführten Ideen-Austausches. Vollends der Umstand, daß Schopenhauer nicht blos sich den anderen versagte, sondern auf andere schalt, die das Gegentheil befolgten, und über Ehe, Geselligkeit und Amt nur Bitteres und Kränkendes zu sagen wußte, bezeugt, daß er nicht blos auf einen persönlichen Mangel vorsichtige Rücksicht nahm, sondern sich hartnäckig gegen bessere Einsicht verschloß. Ist doch geradezu empörend die Art, wie er selbst Koryphäen ersten Ranges verspottet und einen Denker wie Fichte, dessen ehrlicher und begeisternder Patriotismus seine Nation zu anerkanntem Danke verpflichtet hat, im Widerspruch zu allen Thatsachen herabsetzt und das Bild dieses edlen Mannes auf's Frivolste entstellt.

Und nun erst die Arroganz des Schriftstellers und Denkers! Wohl niemals hat ein Mensch mit größerer Rücksichtslosigkeit auf andere geschmäht, und mit größerer Unverschämtheit sich selber gerühmt als Schopenhauer. Wer des letzteren Aeußerungen über Hegel liest, muß in der That denken, daß eine ganze Generation von Jünglingen, aus denen doch ihrer späteren Stellung nach viele tüchtige Männer erwuchsen, sich blindlings für einen Narren begeistert hätte! Als ob man nicht den Baum überall an seinen Früchten erkennte und nicht dieser Richtung des mit den Namen Fichte's, Hegel's und Schelling's bezeichneten Idealismus bei allen ihren Einseitigkeiten viele unbestreitbare Vorzüge anhaften müßten, wenn daraus jene epochemachenden Leistungen in der Geschichte der Philosophie und alle jene Arbeiten hervorgingen, die auf geistigem Gebiete so sehr Ernst mit dem Gedanken der Entwicklung machten, daß dieser nur deshalb durch Darwin auch auf die Naturwissenschaft unter allseitiger Zustimmung angewendet werden konnte! Ja nur Blindheit und zwar selbst verschuldete konnte Schopenhauer es übersehen lassen, daß gerade Hegel trotz des Irrthums seiner dialectischen Speculation durch Anerkennung des Historischen innerhalb der Philosophie einer gerechten Würdigung der Erfahrung und des Thatsächlichen seitens dieser Wissenschaft, wie sie Schopenhauer selbst zu gute gekommen ist, vorgearbeitet hat. —

Digitized by Google

Wie wenig dieser aber gar eine Kritik seiner Lehre hat gelten lassen, das werden wir noch weiter unten zu berühren haben.

Alle diese Mängel treffen Schopenhauer als Philosophen und seine Lehre; sie bezeugen, daß man auch wider Willen genöthigt ist, ein mit dem übrigen übereinstimmendes Berufsleben zu führen. Selbst die Absicht, dies vom sonstigen Wirken zu trennen, wirkt auf beide nur unheilvoll zurück. Wenn deshalb auch bei Schopenhauer in seinem Denken und seiner Lehre gerade die persönlichen Schwächen sich in besonders hohem Grade geltend machen, so muß andererseits das Gleiche auch von seinen Vorzügen gesagt werden. Alle Tüchtigkeit, die Schopenhauer wirklich besessen hat, alles Gute, das seinem Charakter von Natur verliehen war oder das derselbe sich erst erworben hatte, das kehrt, wesentlich gesteigert, in seiner geistigen Thätigkeit und in seiner Lehre wieder.

Es ist durchaus wahr, daß so consequent wie ein irrthümlich nur als Berufsleben betrachtetes Daseyn gestaltet werden kann, Schopenhauer seine Wirksamkeit als Denker sich eingerichtet hatte. Sein ganzes geistiges Thun war bezogen und concentrirt auf sein Philosophiren; alles gewinnt für dieses Bedeutung und seine Weltanschauung dadurch ein reiches Leben. Schopenhauer liest, sieht, erfährt und genießt nichts, was nicht in seiner Philosophie zum Ausdruck käme. Alle Interessen seines vielseitigen geistigen Strebens in Kunst- und Naturbetrachtung, in schöngeistiger, in gelehrter (natur- oder geschichtswissenschaftlicher) Lectüre und Erfahrung werden zusammen mit seinen direct philosophischen Studien harmonisch bei seinem speculativen Denken vereinigt und für dies zuhöchst verwerthet. Darin zeigt sich allerdings ein Höhepunkt jener bereits anerkannten Energie, mit welcher er diesen Beruf nach Verlassen des aufgedrungenen ergriff und ihn trotz ungerechter Verkennung durchführte. Mit seltener Treue hat Schopenhauer in der That zu seinem Berufe gestanden. Er ist ein Meister in Durchführung eines irrig und einseitig nur als Berufsleben gestalteten Daseyns.

Digitized by Google

Wir mußten ferner anerkennen, daß Schopenhauer den unheilvollen Naturtrieben seines Charakters wenigstens im Interesse geistiger Selbsterhaltung einen Zügel anlegte, und wir hoben gleichzeitig hervor, daß der Vortheil davon zumal seiner Denkerarbeit günstig war. Wenn dieser Pessimist auf der einen Seite daher grenzenlos anmaaßend, eitel, wortkarg und rücksichtslos war, so erscheint er auf der andern überaus fleißig, er ist freimüthig und äußert sich offen ohne Ansehen der Person, er bekundet große Sorgfalt in anschaulicher Darstellung der tiefsten Probleme und ist überaus beredt und fruchtbar als Schriftsteller.

Allein hiermit sind die lobenswerthen Eigenschaften seiner Philosophie keineswegs schon erschöpft. Denn es ist freilich und zwar als das Beste an dieser Weltanschauung ihre Aufrichtigkeit anzusehen. Nur gebührt dieses Lob ihr nicht durchweg. Aber Schopenhauer ist allerdings in seinem Denken soweit aufrichtig und seine Lehre ist soweit auch überall lebenswahr und lebensfrisch, als sich in ihr die natürlichen Grundzüge seines Charakters in unverzerrter und reiner Gestalt wiederspiegeln. Der Mann, dessen natürliche Mitgift die Vereinigung beispielloser Verstandesschärfe mit einer nicht minder seltenen Lebhaftigkeit der Sinne war, mußte allerdings das Verkehrte rein begrifflicher Constructionen in einer anschauungslosen Dialectik klar durchschauen und herbe geißeln. Seine Entrüstung über den Wust der Hegel'schen Dialectik ist gewiß aufrichtig und nur allzuberechtigt. Nicht minder waren seine Angriffe auf die unverständliche und barocke Redeweise der Philosophie überhaupt durchaus begründet und sie haben heilsam gewirkt. Schopenhauer war es, der nicht blos im philosophischen Denken, sondern auch in der philosophischen Sprache der Sinnlichkeit ihr gutes Recht zurückerobert hat.

Daß bei dem scharfen Gegensatze, in dem Verstand und Wille von Natur sowie in Folge von Erziehung und Schicksal bei Schopenhauer standen, die grundsätzliche Entgegensetzung jener beiden Bestandtheile des menschlichen Ich aufrichtig war, ist nicht minder gewiß. Das Gleiche gilt auch von seinem

Digitized by Google

Peſſimismus. Denn die Gründe, weshalb gerade der Geiſt dieſes Mannes das Leben und die Welt beſonders trübe anſehen mußte, ſodaß ſeine geiſtige Naturanlage ihn gleichſam dazu auserkoren hatte, die Uebel der Welt mit der ſchärfſten Brille zu ſehen, habe ich oben angegeben. In welcher Ausdehnung das Uebel und das Böſe wirklich vorhanden ſind, eine wie bedeutende Rolle beide in allem irdiſchen Geſchehen ſpielen, das hat Schopenhauer lebenswahr gezeichnet. Mag ein Künſtler ihn darin übertroffen haben, zumal Dichter wie Göthe im Fauſt oder Lord Byron: in Einem bleibt er auch dieſen überlegen. Denn keiner hat ſo, wie Schopenhauer gezeigt, mit welch' furchtbarer Conſequenz ein Unheil dem anderen folgt und die Folgen des Böſen ſich ergänzen. Niemand hat den Antheil, welchen die unheilvollen Mächte und Kräfte in der That an Geſtaltung des vergänglichen Daſeyns haben, in ſolchem ſyſtematiſchen Zuſammenhange klar und überzeugend vor Augen geſtellt. Ganz vortrefflich bemerkt Paulſen darüber dies: „Der Peſſimismus kann angeſehen werden als ein mit Begriffen angeſtelltes Experiment. .... Alle Wiſſenſchaften machen ähnliche Experimente.“ Denn, ſo begründet jener Gelehrte dies, ihre Geſetze ſeyen nur einſeitige Formeln. „Ueberall drücken dieſe Formeln nicht das wirkliche Verhalten der Wirklichkeit an irgend einem Punkte aus: es giebt keinen Körper, der durch ſeine wirkliche Bewegung die Formel des Gravitationsgeſetzes unmittelbar darſtellt, ſondern jede wirkliche Bewegung iſt eine Reſultante mehrerer Tendenzen.“ .. „Daſſelbe ſcheint nun von jenen Formeln Schopenhauer's zu gelten; ſie ſind nicht unmittelbar Ausdruck für die Wirklichkeit, aber ſie ſind Ausdruck für die Wirkſamkeit gewiſſer Tendenzen, die an der Geſtaltung der Wirklichkeit Antheil haben. Sie haben den Werth, den ſolche einſeitige Formeln überhaupt haben: ſie erleichtern die analyſirende Betrachtung eines vorhandenen Thatbeſtandes.“

Allein Schopenhauer hat dem Peſſimismus eine in doppelter Hinſicht zu weit gehende Bedeutung beigelegt. Nach ihm fallen unter den Geſichtspunkt des Uebels und des Böſen nicht blos

Digitized by Google

gewisse Seiten, sondern das Ganze dieser Welt, und sodann übertreibt er jene oftmals selbst in Bezug auf diejenigen Erscheinungen, in denen sie wirklich vorhanden sind. Denn auch in seinem Pessimismus zieht dieser Denker nicht blos die berechtigten Consequenzen seiner Naturanlagen, sondern steigert dieselben willkürlich und verzerrt sie. Es ist dies um so mehr zu tadeln, als er auf seine Irrthümer hingewiesen war. Sind dieselben doch eine Consequenz seiner irrigen Metaphysik. Diese hatten bedeutende Philosophen, wie Beneke und zumal Herbart mit vieler Objectivität kritisirt. Letzterer hatte Schopenhauer's Bedeutung schon bei Gelegenheit des Erscheinens der ersten Schrift desselben anerkannt. Gleichwohl blieb der Pessimist auch gegen den Tadel von dieser Seite gleichgültig, ja er verhielt sich sogar schroff abweisend. Sein verschuldetes Vorurtheil gegen die „zünftige Philosophie" steigerte seinen verblendeten Eigensinn eben bis auf's Aeußerste. Aus dem Widerspruche, in dem Wille und Intellect bei diesem Denker von Natur stehen, erklären wir uns als ehrliche Ueberzeugung doch nur die vorübergehende, aber nicht die gegenüber einer besonnenen Kritik festgehaltene Ansicht von der „gänzlichen Diversität" jener Gemüthskräfte, die in Wahrheit nur relative Selbständigkeit besitzen. Gerade bei seiner Denkerarbeit mußte Schopenhauer mit zunehmender Erfahrung sich immer mehr des Umstandes inne geworden seyn, daß nirgend in der Welt für uns ein innigerer Zusammenhang vorhanden und zu erkennen ist als zwischen Wille und Vernunft. Jede in energischem Philosophiren ihm klar gewordene Ueberzeugung konnte ihm das beweisen. Vollkommen Ernst konnte es Schopenhauer darum auch nicht mit den die Uebertreibungen seiner unheilvollen Naturanlage wiederspiegelnden Zügen seines Pessimismus seyn und dessen metaphysischer Grundlage. Vielmehr ist es offenbar Schopenhauer's sonstige Bosheit gegen die Menschheit, welche ihn antreibt jene bittere Satire möglichst scharf zu machen, als die sich sogar der blos in berechtigten Grenzen gehaltene theoretische Pessimismus stets darstellt, nämlich als eine Satire auf den

Digitized by Google

vertrauensseligen Optimismus der oberflächlichen Thorheit und auf das hastige Jagen nach vergänglichen Gütern. Durch recht grelle Contrastfarben wollte Schopenhauer eben nur um so entschiedener wirken, zumal da er es ja auch sonst liebte, bei seiner Eitelkeit durch geistreiche Paradoxien zu glänzen. Es bedünkt mich indessen, daß Schopenhauer sich in den Schlingen derselben zum Theil selber verfangen hat; daß er durch seine glänzende Beredtsamkeit mit der Zeit sich selber einredete, was er seinerseits so fest, wie er es zuerst behauptete, gar nicht geglaubt hatte, — daß er mithin in fast bemitleidenswerther Selbsttäuschung über manche seiner Grundlehren sich befand. Nur so ist für mich wenigstens die wirklich unglaubliche, mit größter Naivetät und Unbefangenheit geübte Sorgfalt in Darlegung des Satzes: „die Welt ist meine Vorstellung" zu erklären.

6.

An diesem hängt ja eigentlich der ganze Schopenhauer'sche Pessimismus. Denn letzterer beruht auf der Lehre von der Objectivation des Willens. Auf Grund einer Analyse des Selbstbewußtseyns, in welchem er blos die höchste Steigerung und Objectivation, d. i. die höchste Ausgestaltung und individualisirte Ausprägung in einem besonderen Daseyn erfahren habe, wird nämlich der Wille als das wahre Seyn, als das Urseyn angesehen. Behauptet derselbe doch seine Selbständigkeit sogar gegenüber der gereiften und trotzdem im Verhältniß zu seinen Ansprüchen oft ohnmächtigen Erkenntniß. Auch gelangt er zu dieser und seiner selbstbewußten Gestalt erst spät. Erkenntnißloser, chaotischer Wille soll darum für Urseyn gelten. Dies strebt zu der besonderen Gestaltung eines vorstellbaren und vollends eines vorstellenden individuellen Daseyns von Haus aus nur blind- und ziellos hin. Durch solche Gestaltung entfremdet es aber sich so sehr seinem eigenen Wesen, daß es nur mittels Aufhebung dieser Existenzweise und nur mittels selbstbewußten Aufgebens eines so fruchtlosen und thörichten Bemühens zur Ruhe gelangen und sich in seiner Vollkommenheit

Digitized by Google

wieder herstellen kann, noch dazu in solchem Grade, wie es ihn ursprünglich nicht besessen hat.

Eben dadurch tritt Welt und Leben unter den Gesichtspunkt eines pantheistischen Pessimismus. Welt und Leben sind ein Uebel, obzwar ein unvermeidliches. Denn ohne die in ihrem Daseyn enthaltene Erfahrung durchzumachen, würde der Urwille niemals zu jener Befriedigung gelangen, die eben nur auf Kosten solcher verfehlten Existenz zu erlangen seyn soll. — Nun ist das Leben und der Wille nirgends mehr zum individuellen Daseyn gediehen als in den thierischen Geschöpfen und in deren Krone, dem Menschen. Dieser erscheint somit als das unheilvollste Wesen, dessen Leben und Lebenserzeugnisse am reichsten an Uebeln und Leiden sind.

Dieses Lebensbild ist consequent; es ist aber nur Folge davon, daß der Wille als erkenntnißlos und die vorgestellte Welt als willenlos angesehen wird. Diese ist lahm und ohnmächtig, jener ohne Vernunft und Einsicht. Der letztere ist primär, die erstere secundär. Die Welt als Vorstellung ist darum nur Product des Willens, nur meine, des vorstellenden Subjects, Erzeugniß. Weltbewußtseyn und vorstellendes Bewußtseyn decken sich, eine andere Welt als die vorgestellte ist wenigstens keine bewußte.

Diese Ansicht ist falsch und zwar grundfalsch. Denn sie erklärt grundlos Bewußtseyn und Vorstellung für identisch und trennt überdies beide irrthümlich vom Willen. Daraus daß dieser mit einer bestimmten Vorstellung nicht übereinstimmt und einem Entschlusse blos die angemessene Einsicht zur Ausführung oder zu dieser jener in der entsprechenden Güte fehlt, ergiebt sich nur, daß der Wille mit einer besonderen Verhaltungsweise des Bewußtseyns nicht zusammenfällt, aber nicht, daß er ohne Bewußtseyn existirt. Vollends aber ist es verkehrt, jedes Bewußtseyn für vorstellend und darum auch die außerhalb des Willens liegende Welt nur für eine Vorstellung anzusehen.

Schopenhauer sucht diese Formulirung noch specieller zu

Digitized by Google

motiviren. Er begründet sie nämlich folgendermaaßen. Die Welt sey deshalb blos meine Vorstellung, weil diese Form des Bewußtseyns, d. i. die vorstellende, nicht blos einer einzigen Erfahrung, sondern allen Erfahrungen anhafte. Allein dies ist nicht richtig. Alle Erfahrungen sind nur Acte des Bewußtseyns, die sämmtlich dies letztere als etwas Ursprüngliches voraussetzen. In allen Erfahrungen ist das Bewußtseyn thätig, sodaß jene erst ein Erzeugniß des letzteren sind. Solche Erfahrungen sind auch die Vorstellungen. Auch diese gehen erst aus dem Bewußtseyn hervor. Mithin decken sie dies nicht und um so weniger als diese Form der Erfahrungen nicht einmal der letzteren erste Gestalt ist. Der Vorstellung, als der in Subject und Object differenzirten Erfahrung, geht ja die noch nicht in dieser Art geschiedene Empfindung voraus. Jene Differenzirung aber setzt voraus, daß das in Erfahrung begriffene Ich den Gegenstand, daß der Vorstellende das Vorgestellte als ein jedenfalls zur Zeit von ihm Verschiedenes auffaßt und sich entgegen stellt, was gar nicht möglich ist ohne die Fähigkeit, Abwesendes im Bewußtseyn gegenwärtig zu halten. Ein solches Repräsentiren eines Abwesenden ist recht eigentlich ein Vorstellen. Es sind also nicht einmal alle Erfahrungen und erfahrenen Bewußtseynsinhalte an die Vorstellung gebunden, vollends nicht das Bewußtseyn selber.

Demnach ist weder die vorgestellte Welt mit der bewußten Welt identisch noch die Welt als Wille von jener grundverschieden, sondern Wille und Vorstellung sind Erzeugnisse eines ursprünglichen Bewußtseyns, das eine Wirklichkeit darstellt, aus der die in den Vorstellungen wie in den Willensacten enthaltene Welt erst hervorgeht. Damit werden wollendes und vorstellendes Daseyn und deren Inhalt an eine geistige Grundlage geknüpft, deren Natur jedenfalls unvereinbar ist mit der Annahme eines chaotischen Willens als des in blindem Drange zum Leben sich bethätigenden Urseyns sowie mit deren trübseligen Folgerungen im Speciellen. —

Hiernach steht der Pessimismus auf so schwachen Füßen,

Digitized by Google

daß es schier unbegreiflich ist, wie ein Geist von Schopenhauer's Intelligenz dauernd an jener Lehre festhalten konnte. Wie er durch seinen praktischen Pessimismus sich um die eigene Lebensfreudigkeit gebracht hat, so dürfte er manchem anderen durch seine trübselige Theorie nicht minder grundlos das Leben verbittert haben. Alles dies bestätigt nur noch die schon genugsam in diesem Zusammenhange begründete Ueberzeugung, daß Schopenhauer zwar ein in intellectueller Arbeit glänzendes Genie, aber kein irgendwie nachahmenswerther Lebenskünstler war. Zu einer sittlichen Größe jedoch hat es Schopenhauer in keiner Hinsicht gebracht. Denn dazu wird nicht blos erfordert, daß man aus dem vorhandenen Charakter das Bestmögliche mache, sondern auf Grund der dem Menschen verliehenen und als Motiv seines Willens verwerthbaren Intelligenz, welche ihm auch den Einblick in andere Charaktere und die Nutzbarmachung ihres Lebensbeispiels gestattet, ist überdies zu verlangen, daß man selbst unheilvolle Naturanlagen der Sinnlichkeit mit energischer Selbstüberwindung unterdrücke. Gerade die eigensinnige Zurückhaltung Schopenhauer's von dem Umgange mit Anderen verhinderte, daß er seine Individualität den Einwirkungen derselben öffnete und dadurch freiwillig seine Persönlichkeit nicht minder ergänzte und erweiterte als auch beschränkte und näher bestimmte. Lediglich auf diese Weise ist ja die Ausgleichung der Widersprüche möglich, die von Natur oftmals im Charakter enthalten, gleichwohl durch die Kraft des sittlichen Willens zu beseitigen sind. Bleibt doch der größeste Mangel in Schopenhauer's theoretischer und praktischer Moral der Umstand, daß er die Wahrheit des Satzes verkannte: Als sittliches Wesen vermag der Mensch nur zu existiren als ein Glied der menschlichen Gemeinschaft. — —

Digitized by Google

Das Wesen und die Bedeutung des Skepticismus.

Von
Dr. Eugen Dreher.

Zu allen Zeiten, wo der Mensch die Natur seines Denkens zum Gegenstande seiner Betrachtung machte, warf sich ihm die Frage auf, ob die Organisation seines Denkens derartig beschaffen sey, die Dinge so zu begreifen, wie sie wirklich sind. Unkundig derjenigen Speculationen, die Zweifel an der Richtigkeit unserer Denkformen und Denkgesetze erregen, sollte man meinen, daß es von vorneherein zugestanden werden müsse, daß wir bei richtigem Denken, d. h. also bei einem Denken, welches den in unserem Geiste liegenden Anforderungen entspricht, die Dinge ihrer Natur gemäß erkennen könnten. Für dieses Zugeständniß spricht zunächst der Umstand, daß, wenn wir über einen Gegenstand denken, wir uns in sein Wesen hineinzuversetzen suchen; spricht ferner der Umstand, daß wir sowohl wie das Object Theile eines Ganzen sind, an deren einheitlichem Zusammenwirken wir nicht zu zweifeln wagen. —

Zieht man andererseits jedoch in Betracht, daß wir in Folge des Denkens auf Widersprüche stoßen, die, als denkgemäß begründet, sich unserer Einsicht von dem Wesen der Dinge als unüberwindliche Hindernisse entgegenstellen, so muß einer skeptischen Weltanschauung eine viel größere Berechtigung eingeräumt werden, als dies von vielen Philosophen geschieht. —

Es soll hier meine Aufgabe seyn, den Nachweis zu liefern, daß der Skepticismus, diejenige Weltanschauung also, die da lehrt, daß das Denken über die Dinge nicht der Ausdruck ihres Seyns ist, die nothwendige Consequenz eines kritischen Denkens ist und daß diese Weltanschauung keineswegs so zerstörend und zersetzend auf unsere Vorstellungsbilder einwirkt, wie dies ziemlich allgemein angenommen wird, sondern daß der Skepticismus vielmehr die ergiebigste Quelle der fruchtbarsten Speculationen auf dem Felde menschlichen Wissens ist. —

Digitized by Google

Um jedoch das Wesen des Skepticismus klarzulegen, erscheint mir ein Rückblick in die Geschichte des Skepticismus am Platze zu seyn, damit der Leser an der Hand der Historie die Umstände um so besser würdigen lernt, die zu den verschiedensten Zeiten den Menschen an der Richtigkeit seines Denkens zweifeln lehrten. —

Schon bei den Eleaten stoßen wir auf den Widerspruch von Einheit und Vielheit, den sie daraus herleiteten, daß sie die Alleinheit des Seyenden anerkannten und dennoch zugestehen mußten, daß sie aus der Annahme der Alleinheit des Seyenden die Dinge nicht erklären könnten, sondern bei der Erklärung der Dinge ihre Zuflucht wieder zur Vielheit nehmen müßten, unter welcher Form uns alle Dinge erschienen. Parmenides erachtete daher alle Erklärungen als einen bloßen Nothbehelf, dessen wir uns bedienen, um uns mit den Problemen, die uns überall entgegentreten, so viel es eben geht, abzufinden. Erkenne den „trügerischen Schmuck" meiner Rede! ruft er demjenigen zu, der versucht seyn sollte, betäubt von dem narkotischen Hauch der Theorien, in den Erklärungen den Ausdruck der Wahrheit zu wähnen. — Um die Alleinheit des Seyenden zur unbedingten Gewißheit aber zu erheben, suchte Zeno, der Schüler des Parmenides, die Lehre seines Meisters dadurch indirekt zu beweisen, daß er an Beispielen zeigte, zu welchen Widersprüchen und zu welchen widersinnigen Folgerungen die Annahme von der Vielheit der Dinge führte.

Die einschlagenden Beispiele mögen hier ausführlich discutirt werden, da wir an ihnen die beste Gelegenheit finden, in die Finessen des Skepticismus einzudringen und sie nie ihre Zugkraft verlieren werden, dem Kritiker den Glauben an das dogmatische Denken zu erschüttern. Hierbei sey noch bemerkt, daß wir unter Dogmatiker denjenigen Denker verstehen, welcher, von einleuchtenden Grundsätzen ausgehend, den darauf gebauten logischen Schlußfolgerungen unbedingt Glauben beimißt.

Das Beispiel Zeno's von dem fliegenden Pfeil ist ebenso bekannt, wie es lehrreich und stets anregend ist.

Digitized by Google

Zeno schließt nachfolgendermaßen: Wenn es eine Vielheit der Dinge gebe, so müßten wir folgern, daß eine Bewegung aus lauter Ruhezuständen bestehe, denn ein fliegender Pfeil z. B. könne alsdann in einer bestimmten Zeiteinheit — in der Gegenwart — nur eine bestimmte Stelle im Raume einnehmen, in welcher Zeiteinheit er selbstverständlich ruhen müsse. Da dies aber von jeder Zeiteinheit gilt, also auch von der ganzen Zeit, die der fliegende Pfeil gebraucht, um sein Ziel zu erreichen, so müsse sich die Bewegung des Pfeiles aus lauter Ruhestadien zusammensetzen, eine Annahme, die nach Zeno's Meinung dem Denken widerspricht. —

Wir, die wir im Gegensatze zu Zeno an die Vielheit der Dinge glauben, müssen zugestehen, daß der fliegende Pfeil in jedem Zeitabschnitt, den wir Gegenwart nennen, in der That ruht, und gelangen so zu dem Schlusse, daß, da die Zeit aus einer Summe von Gegenwarten besteht, die Bewegung des Pfeiles sich in lauter Ruhestadien auflösen muß, erkennen mithin diejenige Folgerung an, die Zeno nur benutzt, um die Vielheit zu widerlegen. Bei der Hypothese aber, daß ein sich bewegender Körper in der Gegenwart ruhe, bleibt es unverständlich, wie der in Bewegung gedachte Pfeil, ohne Zeit zu gebrauchen, aus dem einen Ruhestadium in das andere gelangen soll. Es widerstrebt sogar unserm Denken anzunehmen, daß die Ruhestadien einer Bewegung durch eine Art neuer Bewegung vermittelt seyn sollen. — Nehmen wir jedoch an, der abgeschossene Pfeil bewege sich wirklich continuirlich, so begreifen wir nicht, daß der Pfeil in der Gegenwart ruht, eine Hypothese, zu der nothgedrungen das Denken hinführt, wenn wir nicht das ganze Seyn der Dinge, was zunächst nur in der Gegenwart seine Berechtigung hat, in Frage stellen wollen. —

Mit genannten beiden Annahmen der discreten und der continuirlichen Natur der Bewegung sind aber diejenigen Vorstellungen erschöpft, die wir uns von dem Wesen der Bewegung machen können. —

Wir erkennen hieraus, daß das Denken bei dem Versuche der Ergründung der Bewegung auf Widersprüche stößt, die

Digitized by Google

durch unser Denken, welches sie eben aufgedeckt hat, selbstverständlich nicht zu beseitigen sind, eine Erkenntniß, mit der wir uns vorläufig hier begnügen müssen. —

Ein anderes Beispiel, dessen sich Zeno bedient, um aus den Widersprüchen, zu denen ein Denken führt, welches die Vielheit der Dinge voraussetzt, die Alleinheit des Seyenden indirekt zu folgern, ist eine an einem Faden herabrollende Kugel. Bei Zugrundelegung einer discreten Beschaffenheit des Seyenden müßten wir schließen, daß besagte Kugel, um das Ende des Fadens zu erreichen, erst die Hälfte des Weges zurückzulegen habe, alsdann wieder die Hälfte der noch übrigen Hälfte u. s. w. Da aber die fortgesetzte Theilung des zu durchlaufenden Weges bis in's Unendliche führen würde, so gebrauche die Kugel eine unendlich große Summe von Zeittheilen, um ihren Weg zurückzulegen, d. h. also die Kugel erreiche nach unendlich viel Zeit erst, oder, was dasselbe sagt, nie das Ende des Fadens, eine Hypothese also, die sich als widersinnig erweist.

Es muß zugestanden werden, daß vom Standpunkte der reinen Logik aus — die ja eine discrete Beschaffenheit des Seyenden annimmt — das Schlußverfahren des Zeno auf direktem Wege nicht zu widerlegen ist. — Anders verhält es sich, wenn man die Erfahrung zu Rathe zieht, und von dieser ausgehend das Problem der unendlichen Reihe zu lösen sucht, wie dies der Mathematiker thut. In diesem Falle nehmen wir an, daß, dem angeführten Beispiele folgend, $^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16}$ u. s. w. bis in die Unendlichkeit hinein einen ganz bestimmten Werth, der durch x seinen Ausdruck finden möge, liefert. Dies angenommen ist:

$$2x = 1 + {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots\ldots$$
$$x = \quad {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots\ldots$$

folglich $x = 1$, bei welcher Subtraction sich alle übrigen Größen aufheben. Da aber $x = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$ ist, so folgt daraus, daß die aufgestellte unendliche Reihe den abgeschlossenen Werth $= 1$ giebt. Die von Zeno aufgestellte unendliche Reihe erweist sich somit als streng mathematisch

Digitized by Google

lösbar, womit denn der von ihm erhobene Einwurf hinfällig wird. — Hierbei ist jedoch nicht zu übersehen, daß wir von der Annahme ausgegangen sind, zu welcher uns die Erfahrung berechtigte, daß die ihm zugestandene Zahlenreihe, obwohl ins Unendliche reichend, dennoch ihren Abschluß finden müsse. —

Wir erkennen aus diesen Betrachtungen, daß der Begriff des Unendlichen zu (dankgemäßen) Widersprüchen führt. —

Bei dem noch in Beziehung zur eleatischen Schule stehenden Heraklit treffen wir eine völlige Verzichtleistung auf Erkenntniß, eine Verzichtleistung, welche genannter Denker dadurch zu begründen sucht, daß alle Erscheinungen auf ein fortwährendes Entstehen und Vergehen der Dinge hinweisen, wodurch uns die Objecte der Erkenntniß, als beständig dem Wandel unterworfene, entzogen werden. — Wir müssen zugestehen, daß wenn, wie Heraklit annimmt, alle Dinge einem continuirlichen Wandel unterliegen, die Dinge sich als solche der Einsicht, als überhaupt nicht bestehend, verschließen, womit denn auch der Wandel, dem so kein Wandelbares zu Grunde liegt, unverständlich wird. — Andererseits müssen wir aber auch einräumen, daß wenn — wie wir dies thun — in jedem Wandel abgeschlossene Stadien annehmen, wir nicht begreifen können, wie ein Stadium in das andere übergeht. — Das Denken weist auch hier den Widerspruch zwischen den Annahmen der continuirlichen und discreten Natur des Seyenden nach, zu welchen *einseitig* berechtigten Hypothesen uns das Denken selber führt. —

Im ferneren Verlaufe der Geschichte der griechischen Philosophie waren es die im speciellen Sinne „Skeptiker" genannten Denker, die ein ganz besonderes Gewicht auf die Beschaffenheit unserer Sinneswahrnehmungen legten, um aus ihnen, als aus einer der Grundlagen aller Erkenntniß, die Unmöglichkeit des Erkennens darzulegen. So erklärt Aenesidemus, einer der Hauptvertreter der „skeptischen Schule", daß die Sinneswahrnehmungen uns allein schon deswegen die Einsicht in das Wesen der Dinge entzögen, weil sie stets *unbestimmt* seyen und weil sie nie *unmittelbar*, sondern immer durch ein *Medium* erfolgen,

Digitized by Google

dessen verändernden Einfluß wir nicht zu beurtheilen vermögen. —

Wir müssen diesem Einwande eine große Berechtigung einräumen, welche zu motiviren hier genügen wird, an die Sinnestäuschungen zu erinnern, sowie an die eigenartige Function der Sinnesapparate, welche specifische Function uns berechtigt zu schließen, daß die Sinneswahrnehmungen nur Symbole oder Zeichen, nicht einmal Bilder der äußeren Vorgänge sind. Der Verlauf der Studie wird Gelegenheit bieten, auf das Wesen der Sinneswahrnehmungen näher einzugehen; und in der That werden wir sehen, wie grade die Analyse unserer Sinneswahrnehmungen zu einem der mächtigsten Pfeiler des Skepticismus wird. —

Indem wir so in Kürze die Hauptmomente geltend gemacht haben, die die griechische Philosophie zur Begründung einer skeptischen Weltanschauung beigetragen hat, hielten wir uns selbstverständlich von jenen dort auch vorkommenden Scheinbeweisen fern, die in redlicher oder unredlicher Absicht gemacht wurden, um den Zwiespalt im Denken aufzuweisen. Unter Scheinbeweisen verstehen wir aber diejenigen Arten von Deductionen, die unserem Denken nur so lange einleuchtend erscheinen, resp. einleuchtend erscheinen können, so lange wir uns über die innere Nothwendigkeit unseres Denkens im Unklaren sind, die so bei scharfer und consequent fortgesetzter Kritik als im Gedanken unvollziehbar hinfällig werden. —

Im Mittelalter schlief der Skepticismus wie überhaupt jede wahre Philosophie, weil das von der christlichen Religion übernommene Dogma von vorneherein als unantastbare Wahrheit galt, welche zu beweisen der Philosophie, der „Dienerin der Religion", die Aufgabe zufiel, womit selbstverständlich der Philosophie ihre treibende Kraft, nach Wahrheit zu forschen, entzogen wurde. — Erst in der neueren Zeit, nachdem sich die Philosophie ihr Recht, selbstständig nach Wahrheit zu forschen, wieder erobert hatte, tritt in Descartes derjenige Denker auf, der den Zweifel an Allem als den Ausgangspunkt aller Philosophie

Digitized by Google

kennzeichnet. Der Zweifel ist jedoch in der Philosophie dieses großen Denkers von keiner langen Dauer, da er nur zu schnell einem völligen Dogmatismus das Feld räumt. Descartes wurde bei höchst scharfsinniger aber einseitiger Veranlagung so zu einem der Hauptbegründer unserer modernen Naturwissenschaft wie unserer modernen Psychologie, welcher letzteren Wissenschaft er durch die Unterscheidung von Denken und Ausdehnung, die er erfolgreich auf Geistiges und Materielles in Anwendung brachte, diejenigen Grundpfeiler verlieh, die es dem Dualismus gestatten, den Kampf mit der monistischen Weltanschauung stets mit Erfolg aufzunehmen. —

Erst bei Hume stoßen wir auf denjenigen Philosophen, der den Skepticismus als Weltanschauung zu Ehren bringt. Es war das Problem der Causalität, welches Hume zum Gegenstande ergiebiger Untersuchungen dadurch machte, daß er nachwies, daß wir die Begriffe von Ursach und Wirkung, unter denen wir allein im Stande sind, alles Geschehen zu fassen, nicht den Erscheinungen *entlehnen*, sondern vielmehr in dieselben *hineinlegen*, da die Erscheinungswelt uns nur von der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dinge benachrichtige, ohne uns über das *Wie* dieser Aufeinanderfolge zu belehren. Während Descartes der Seele angeborene Wahrheiten zuspricht, schreibt so Hume zum ersten Male dem Geiste die Fähigkeit zu, die Erscheinungen unter *ihm eigenartigen*, der *Außenwelt* aber *fremden* Formen zu betrachten, und wird so zum Begründer des modernen Skepticismus, der ja in der Ueberzeugung wurzelt, daß die Anschauungsformen, mittelst derer wir die Dinge gemäß der Beschaffenheit unseres Geistes betrachten müssen, nicht der Ausdruck des den Dingen Zugrundeliegenden sind. —

Der Hume'sche Skepticismus fiel bei Kant auf fruchtbaren Boden. Mit höchst kritischem Geiste begabt, suchte Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" festzustellen, was beim Zustandekommen unserer Erkenntniß von außen, was von innen stammt, bei welcher Zergliederung unseres Erkenntnißvermögens sich ergab, daß Raum und Zeit angeborene Anschauungsformen

Digitized by Google

der Seele sind, dessen sie sich bedient, um die Dinge in das Reich ihrer Betrachtung zu ziehen. So sehr wir auch von Allem abstrahiren mögen, was uns die Sinne zuführen, so bleiben doch immer die Anschauungsformen von Raum und Zeit als unauslöschlicher Rahmen übrig, in den wir den Inhalt des durch die Sinne Gebotenen fassen. — In meinen in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen „Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen" (I—VII, 1877—1881) habe ich nachgewiesen, wie die Seele unbewußt auf Grund gewisser Nervenreize auf eine Außenwelt schließt und wie sie diese Außenwelt auch unbewußt in das Gewand von Raum und Zeit kleidet, wobei sich die durch die Sinne wahrgenommene Bewegung gleichfalls als das Resultat eines unbewußten Schlusses herausstellte, welcher die primitive Sinneswahrnehmung in eine secundäre umwandelt. Viele experimentelle und theoretische Belege hierfür habe ich noch in einem Werkchen „Beiträge zu einer exacten Psycho-Physiologie" später veröffentlicht. —

So ist denn weder Raum, noch Zeit, noch Causalität, noch Bewegung als ein Etwas, wie wir es uns denken müssen, in der Außenwelt vorhanden. Raum, Zeit, Bewegung, Causalität sind vielmehr höchstens **Symbole** von einer Außenwelt, wie Licht, Farbe und Ton, auch nur gemäß dem Gesetze der specifischen Sinnesenergien Symbole oder Zeichen der Außenwelt sind, eine Annahme, zu der sich sämmtliche Vertreter der Physiologie der Sinne bekennen. Kant hat daher vollkommen Recht, wenn er das „Ding-an-sich" als der Erforschung unzugänglich erklärt und unsere Erkenntniß allein auf den Kreis unserer Vorstellungen beschränkt. Hier wirft sich dann die Frage auf, ob innerhalb des durch unsere Vorstellungen bedingten Horizontes eine widerspruchsfreie Erkenntniß möglich ist, wobei wir selbstverständlich, um es nochmal hervorzuheben, ganz darauf verzichten, jene Außenwelt zu ergründen, auf deren Daseyn wir schließen müssen, von deren Existenz wir überzeugt sind, die uns aber nie als solche, sondern stets durch Medien entstellt, deren verändernden Einfluß wir aber nicht zu beurtheilen

Digitized by Google

vermögen, zum Bewußtseyn kommt, bei welcher Erkenntniß wir lebhaft an die „Skeptiker" des griechischen Alterthums erinnert werden. —

In Bezug aber auf die Frage, ob ein widerspruchsfreies Erkennen innerhalb des Kreises unserer Vorstellungen möglich ist, müssen wir antworten, daß auch hier das Denken Widersprüche im Denken aufweist. Kant war der Erste, der in seiner „Kritik der reinen Vernunft" durch die von ihm aufgestellten „Antinomien", an denen er zeigt, daß wir auf Grund des Denkens, von einleuchtenden Axiomen ausgehend, zu sich widersprechenden Resultaten gelangen können, den im Denken liegenden Zwiespalt in voller Erkenntniß der Tragweite seines kritischen Schlußverfahrens, unwiderleglich aufdeckte, womit Kant zum Begründer eines Skepticismus wird, der in der Natur unseres Denkens das nicht zu beseitigende Hinderniß erkennt, welches uns ein einheitliches Verständniß unserer Vorstellungen entzieht. — Die von Kant aufgestellten Antinomien erstrecken sich auf das Problem der Unendlichkeit in Bezug auf Raum, Zeit, Theilbarkeit der Materie und auf Causalität. Da aber in unserem Geiste die Forderung liegt, für jedes Geschehen eine Anfangsursache, eine causa sui, vorauszusetzen, wie andererseits das Denken auch gewaltsam dazu nöthigt, die Causalität bis ins Unendliche hin auszudehnen, so schwankt der Boden unseres Denkens unter unseren Füßen. Logik streitet hier gegen Logik. Sich widersprechende Resultate müssen vom Denken anerkannt werden. Selbst für unseren Vorstellungskreis wissen wir z. B. nicht, ob wir Atome annehmen, oder die Materie als continuirlich erachten sollen, ob wir einen Urheber des Weltgebäudes anerkennen, oder eine seit Ewigkeit wirkende Nothwendigkeit voraussetzen müssen, ob Gesetz oder Zufall das unverstandene Weltgetriebe regiert; denn so lange die gemachten Annahmen für das kritische Denken zu Widersprüchen führen, ist für unseren Geist, der nur im widerspruchsfreien Denken den Ausdruck der Wahrheit erkennen kann, die zu erstrebende Wahrheit noch nicht gefunden. — Was würde es

Digitized by Google

auch dem Denker frommen, eine unverstandene Wahrheit gefunden zu haben! —

Die schwerwiegenden Folgerungen, zu denen die genannte Kant'sche Kritik führte, erkannte Hegel, der unfähig, sie zu widerlegen, sie zum Grundstein seines Systems benutzte und so eine Art von Philosophie aufstellte, die den Skepticismus durch den Skepticismus zu überwinden trachtet. Dieser Versuch, den Skepticismus durch Skepticismus zu ersticken, ist ein so eigenartiger und ein so die Gestaltung der Philosophie zeitweilig beeinflussender gewesen, daß er hier Erwähnung finden muß.

Hegel benutzte, wie gesagt, den durchgreifenden Widerspruch, zu dem das Denken führt, um den Zweifel an der Richtigkeit unseres Denkens durch den Zweifel selbst zu beseitigen. Zu diesem Zwecke verlegt Hegel den Widerspruch, der in dem Denken liegt, nach außen und erhebt den Widerspruch zum **Weltprinzip**. Der Widerspruch ist nach ihm Weltgesetz, welches die treibende Kraft der gesammten Weltevolution wird. Der Widerspruch duldet keinen Stillstand, da nur das Widerspruchslose im Seyn verharren kann. So überbrückt denn nach ihm das Werden das Nichts mit dem Seyn, da beide Zustände der Dinge im Werden enthalten seyn sollen. Der Zwiespalt, den unser Denken scheut, ist hiernach das Spiegelbild der in der Natur beständig wirkenden Gegensätze, oder richtiger gesagt, der in der Natur stets wirksamen Widersprüche. —

Die für die Richtigkeit dieser kühnen Idee scheinbar sprechende phänomenale Welt wirkt für den Augenblick so bestechend auf den Denker, daß es gewiß der Mühe lohnt, ein System eingehender zu beleuchten, welches fast ein halbes Jahrhundert lang die Mehrzahl der speculativen Köpfe derartig fesselte, daß sie, wie von Zauberbanden umstrickt, nicht die Fesseln ahnten, die sie sich selbst, ohne dessen gewahr zu werden, angelegt hatten. — Um dies zu zeigen, mögen nachfolgende Betrachtungen über das Hegel'sche System dienen:

Zugegeben, daß ein Widerspruch in der Natur liege, der uns, die wir ja ein Theil der Natur selbst sind, durch das

Digitized by Google

Denken zum Bewußtseyn kommt, so folgt hieraus, daß wir, die wir in unserem Denken, der Natur unseres Geistes Rechnung tragend, eine widerspruchsfreie Lösung des Weltproblems erstreben, diesen Widerspruch nicht behufs unserer Erkenntniß zu verwerthen wissen. Es leuchtet uns bei weitem mehr ein, daß der durch Denken aufgedeckte Widerspruch nicht außen, sondern in uns liegt, weil eine unter der Form des Widerspruches wirklich bestehende Welt gar nicht zu denken ist. Viel näher liegend, viel verständlicher muß die Annahme erscheinen, daß ein Schöpfer die Organisation unseres Denkens so eingerichtet habe, daß wie die in der Natur liegende Harmonie nicht vernehmen, sondern nur gebrochene Strahlen eines großen, unfaßbaren Lichtes schauen. —

Hegel begnügt sich aber nicht, den Widerspruch zum Weltprinzip zu erheben, sondern versucht auch, aus diesem Widerspruche die Welt zu erklären. Zu diesem Zwecke verlangt er, daß wir die Welt nicht allein mit dem Auge des „Verstandes", der den Widerspruch aufdeckt, sondern auch mit dem Auge der „Vernunft", die den Widerspruch aufheben soll, betrachten. Zwei Widersprüche, Thesis und Antithesis, sollen sich für die „Vernunft" zu einer Einheit verbinden (Synthesis), in der beide Widersprüche ihre Lösung finden u. s. w. —

Ich muß gestehen, daß diese Art und Weise zu denken, die Hegel in die Philosophie eingeführt hat, daß mir diese seine „Dialektik", auf ihren Inhalt bezogen, ganz unverständlich ist, und überlasse es so dem Leser, welchen philosophischen Werth er ihr beilegen will, indem ich von der Voraussetzung ausgehe, daß eine Ueberzeugung nur soweit möglich ist, wie mein Denken dem Denken eines anderen, mit dem ich in Ideenaustausch trete, conform ist. — Immerhin muß zugestanden werden, daß dem Hegelianismus unter anderem das große Verdienst mit gebührt, den Sinn für speculatives Denken genährt zu haben. — Soviel steht aber fest, was hier das Wichtige ist, daß Hegel den Skepticismus nicht überwunden hat, wofür unter anderem auch die Umstände mit sprechen, daß die Hegel'sche Schule stark

Digitized by Google

im Abnehmen begriffen ist, und daß sich gerade in unserer Zeit ein Zurückgreifen auf die Kant'sche Kritik (der reinen Vernunft) Geltung verschafft, womit denn auch einer skeptischen Weltanschauung heute ein viel größeres Recht eingeräumt wird, als dies noch vor wenigen Jahren geschah. —

Wenn aber einige Philosophen, die **unbedingt** der monistischen oder dualistischen Weltanschauung huldigen, meinen, der Skepticismus breche dadurch, daß er die widerspruchsfreie Einsicht in das Wesen der Dinge in Abrede stellt, in sich selbst zusammen, so übersehen sie hierbei, daß der Skepticismus nur deswegen die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit als solche für unser Denken bestreitet, weil er von der Voraussetzung ausgeht, daß, so lange wir die Dinge unter der Form des Widerspruches noch denken können, keine absolute Wahrheit für uns verbürgt ist, es sey denn diejenige, daß ein Denken — wenn vielleicht auch nicht vorhanden — gedacht werden kann, welches die Dinge widerspruchsfrei erfaßt, welche Voraussetzung unser gesammtes Denken so ausnahmelos durchzieht, daß der Skeptiker selbst nur auf diesen Grundsatz hin die Widersprüche in unserem Denken nachzuweisen vermag. Denn wie käme der Skeptiker dazu, von Widersprüchen zu reden, wenn er nicht von der Widerspruchslosigkeit des Seyenden überzeugt wäre! — Leider ist das uns angeborene Denken nicht das Denken, welches das Widerspruchslose in den Dingen zu erfassen vermag. — In diesem Punkte ist also auch der Skeptiker Dogmatiker; denn einen Ausgangspunkt muß es geben, wenn überhaupt ein Philosophiren möglich seyn soll. —

In Anbetracht der Bedeutung des Skepticismus ist jedoch zu erwähnen, daß der Skepticismus der Aufgabe der Philosophie, nach Wahrheit zu forschen, im vollsten Maaße, wie gezeigt worden ist, genügt, indem er, unfähig den durch das Denken aufgedeckten Widerspruch zu beseitigen, den Widerspruch nicht in die Dinge als solche verlegt, sondern auf Kosten unserer Zufriedenheit dem Denken selbst zuschreibt. Daß hierdurch unser Gesichtskreis nicht verengt, sondern nur erweitert werden kann,

Digitized by Google

ist klar. Vieles muß dem Skeptiker zum Bewußtseyn kommen, was eine dogmatische Weltanschauung ihrer Natur gemäß dadurch verschleiert, daß sie es, der es ja darauf ankommt, die unanfechtbaren Ausgangspunkte möglichst schnell aufzufinden, um ein System oder Lehrgebäude darauf zu errichten, der Forschung entrückt.

Wäre die Ueberzeugung von der Unfähigkeit unseres Denkens, die Wahrheit zu ergründen, mächtig genug, den Flug des nach Wahrheit forschenden Geistes zu lähmen, so würde der Skepticismus auf die Dauer den Fortschritt der Philosophie wohl dadurch hemmen können, daß er Gleichgültigkeit und Abgestumpftheit an Stelle rastlosen Strebens dem nicht zu lösenden Weltprobleme gegenüber im Gefolge hat. Da aber der menschlichen Seele der nie zu erstickende Drang nach Erforschung der Wahrheit innewohnt, so wird der Skepticismus stets ein gewaltiger Hebel *erneueter* Forschung seyn. Viel eher als vom Skepticismus ist von den (abgeschlossenen) philosophischen Systemen zu fürchten, daß sie dem Fortschritte der Philosophie Fesseln anlegen. Die Arbeit des Architekten ist hier ja gethan; es bedarf hier nur noch der geschickten Handwerker, um dasjenige auch aus- und durchzuführen, was der Genius bereits entworfen hat. —

Indem aber der Zweifler, der solchen kühnen Lehrgebäuden nur einen beschränkten Werth beimessen kann, in dem Boden der Erkenntnißtheorie nach noch unentdeckten Schätzen gräbt, ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß er neue Axiome ans Licht fördert, die nicht nur der Bereicherung seiner Erkenntniß dienen, sondern die auch für die *Fach*wissenschaften von großem Nutzen seyn können. Die Geschichte der Wissenschaften liefert hierfür zahlreiche Belege. (Ich erinnere nur an die Aufstellung der höheren Mathematik.)

Jeder Skeptiker wird mit mir wohl darin übereinstimmen, daß zur Aufstellung einer Fachwissenschaft der *Dogmatismus* geboten ist, der ja, wie zu Anfang dieser Studie gesagt, von einleuchtenden Axiomen ausgeht und hierauf seine Folgerungen gründet. Diese Axiome können erst dann ihre Berechtigung für

Digitized by Google

die Fachwissenschaft verlieren, wenn sich das zu bewältigende Material ihrem Rahmen nicht mehr anbequemt und wenn neue gefunden worden sind, die größere Tragweite besitzen. Wie wichtig aber die in den Fachwissenschaften gewonnenen Resultate für die gesammte Philosophie sind, bedarf keiner Erwähnung für denjenigen, der weiß, wie sehr wir der induktiven Methode in der Philosophie bedürfen. Die Philosophie als die „Wissenschaft der Wissenschaften" muß im kleinsten wie im größten Kreise forschen. Ueberall findet sie ihre Nahrung. —

Wenn aber der Skeptiker einer monistischen oder dualistischen Weltanschauung — von denen er zugeben muß, daß sie die alleinigen Gefäße sind, in denen wir den Inhalt des Welträthsels fassen könnten — nicht unbedingt huldigt, so geschieht dies nur aus dem Grunde, weil er sich der Schwächen beider Weltanschauungen vollkommen bewußt ist. Nur eine mehr oder minder größere Wahrscheinlichkeit kann ihn hier bestimmen, der einen oder der anderen Weltanschauung den Vorzug einzuräumen. —

Ein schwedischer Bibelforscher: Viktor Rydberg und sein Werk: Bibelns Lära om Kristus. *)

Von
Egon Zöller.

Wenn ich im Nachstehenden versuche, unseren deutschen Denkern ein Bild verwandten Strebens und Forschens in Bezug auf die den Menschen am tiefsten bewegenden Fragen zu geben, so vermag ich diese kurze Darstellung nicht besser einzuleiten, als mit den Worten, die einer der ersten zur Zeit lebenden schwedischen Gelehrten vor etlicher Zeit an den Verfasser richtete: „..... Wenn es uns in Schweden gelingt irgend etwas Werth-

*) Der genaue Titel ist: Bibelns Lära om Kristus af Viktor Rydberg. Fjerde upplagan. Genomsedd och tillökad med en afhandling: Till Läran om de yttersta Tingen. — Stockholm. Albert Bonniers Förlag.

Digitized by Google

volles zu Stande zu bringen, so wird dieses eher in Deutschland als in irgend einem anderen Lande anerkannt. Dies beruht gewiß in erster Linie auf der Charaktereigenthümlichkeit des deutschen Volkes, dem Guten und Werthvollen gerecht zu werden, wo und in welcher Form sich dieses auch offenbaren möge. Aber dieses beruht auch — so scheint es mir — auf dem Gefühle tiefer Gemeinsamkeit, welches zwischen dem deutschen und schwedischen Volke herrscht. Das Band, welches die beiden Völker vereint, hat sich unter Jahrhunderten befestigt. Die wichtigsten Epochen in der schwedischen Bildung, nämlich das Reformationszeitalter und das Aufblühen der schwedischen Nationalliteratur zwischen 1810 und 1860 zeichnen sich beide durch eine lebhafte Wechselwirkung mit Deutschland aus. Welche Ehre für Schweden, wenn es durch seine Dichter und Forscher in irgend einem Grade das wiedervergelten könnte, was es durch Kant und dessen Nachfolger, durch Schiller und Goethe empfangen hat, ebenso wie es früher durch den großen Gustav Adolf seine Schuld für die unsterblichen Gaben abzutragen suchte, welche ein Martin Luther ihm geschenkt hatte."

Es war ein fruchtbarer Boden, auf den das von Luther ausgesäte Samenkorn in schwedischen Landen fiel. Freudig sproßte es auf und trug wesentlich dazu bei, die geistige Selbständigkeit zu entwickeln, den religiösen Sinn zu vertiefen und das kleine Land auch äußerlich zu einer Bedeutung zu führen, die weit über die engen von der Natur gesteckten Grenzen hinausging. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts verliert sich die Staatskirche in Buchstabenglauben und Intoleranz und entfremdet sich vielfach das eigentliche Volksleben. In Folge dessen brach sich der religiöse Sinn mannigfach unabhängig von der Staatskirche namentlich im hohen, das Gemüth des Menschen auf das Innere richtenden Norden in einzelnen Sekten durch. Die gebildeten Klassen schützten dagegen die schwedischen Denker mit ihrem hohen, ethischen Sinn vor Materialismus und dem noch böseren Feinde unseres Lebens, dem Indifferentismus. Ich erinnere hier nur an Tegnér, Bischof und Dichter, Geijer,

Digitized by Google

Bischof, Philosoph und Geschichtsschreiber, an Grubbe und Boström.*) Die Bibel auch den gebildeten Kreisen als die unversiegbare Quelle der ewigen, höchsten Wahrheiten erhalten zu haben, dazu haben wesentlich die Forschungen Rydberg's beigetragen, der wenn auch auf anderem Wege und unter anderen Verhältnissen wie unsere deutschen Denker, dasselbe Ziel vor Augen hat: die eine Wahrheit zu finden.

Nach Rydberg's innerster Ueberzeugung ist der Protestantismus seinem Wesen nach untrennbar mit der freien, in dem Glauben an Gott ruhenden Forschung verbunden. Den Weg der freien Forschung hat Rydberg muthig und erfolgreich betreten. Das Ergebniß seiner Bibeluntersuchungen legte Rydberg zuerst in einem Anfangs der sechziger Jahre erschienenen Werke: „Biblens Lära om Kristus" nieder. Er zeichnet uns in diesem Werke Christus als das ewige Haupt der Menschheit, als den sündlosen Idealmenschen, in dessen unverdunkeltem Gottesangesichte wir uns selbst wieder erkennen sollen, wie wir von Gott gedacht sind und wie wir seyn sollen, in dessen Unschuld und Sündlosigkeit wir die Aufrichtung unseres Geschlechtes sehen, in dessen sich selbst aufopferndem und siegreichem Kampfe gegen das Böse wir Vorbild und Kraft zu einem Leben schöpfen sollen, das sich muthig Gott, der Wahrheit und dem Nächsten opfert. Rydberg's Werk, das in vielen Punkten an die Ergebnisse unserer Bibelforscher anknüpft, rief den lebhaftesten Widerspruch der orthodoxen Kirche hervor. Konnte diese auch Rydberg nicht widerlegen, so deckte sie doch in Betreff der Methode einige Schwächen des Werkes auf und gab so indirekt zu dessen Verbesserung Anlaß. So gediegen auch Rydberg's Arbeiten waren, so hatte doch die Consequenz des Prinzips des vorurtheilsfreien Forschens

*) Vergl. über diese hervorragenden Philosophen 1) Protest. Kirchenzeitung Nr. 49, 51 und 52, Jahrgang 1881, Die schwedische Philosophie von E. Z.; 2) Zeitschrift für Philosophie, 81. Band, pag. 269—281, Die philosophischen Forschungen in Schweden von E. Z.; 3) Philos. Monatshefte, 1869, III, 3, pag. 203—224, Boström's Philosophie von E. Mätzner; 4) Schweden, Cap. XI, Das geistige Leben (Lindau, W. Ludwig's Verl.) von Egon Zöller.

Digitized by Google

Rydberg dazu geführt, mannigfach einzelne Bibelstellen aus ihrem Zusammenhange herausgelöst als Belege anzuführen. Diesen Fehler weisen Rydberg's spätere Arbeiten nicht mehr auf. Die Abhandlungen „Ueber des Menschen Präexistenz" („Om Menniskans Förut-Tillvaro") und „Zur Lehre vom jüngsten Tage" („Till Läran om de yttersta Tingen") sind von so hervorragender Bedeutung, daß ich dieselben hier eingehender besprechen möchte.

In dem Werke „Biblens Lära om Kristus" tritt uns Christus entgegen als der sündfreie Idealmensch, wie er uns in unserer zeitlichen Entwickelung der Weg und die Leuchte ist. Wohl hatte Rydberg nachgewiesen, daß nach der Bibel Christus präexistirt und von Gott vorherbestimmt ist, die Welt umzugestalten. Doch war Rydberg der Frage, ob auch des Menschen Präexistenz in der Bibel gelehrt werde, in seiner ersten Schrift nicht näher getreten. Diese Frage ist aber nicht nur für uns, sondern auch für die Bedeutung Christi von größter Wichtigkeit. Sind auch Zeit und Raum mit ihren Formen nur ein Bild der Entwickelung unserer selbst und unseres Inhaltes, ist auch der scheinbar in der Außenwelt sich vollziehende Prozeß in Wahrheit nur ein innerer und können wir daher philosophisch streng richtig in objektiver Weise von einer Präexistenz nicht sprechen, so ist doch die Präexistenz als Projektion der Ewigkeit auf die Ebene der Zeit eine der anschaulichsten, verständlichsten und schönsten Vorstellungen der Ewigkeit des Geistes.

Die Frage nach unserer Präexistenz ist daher gleichbedeutend damit, ob wir in Wahrheit ewige, selbständige, persönliche Ideen bei Gott oder nur verschwindende Momente in der Gottheit sind. Als das Haupt solch' vergänglicher Momente würde Christo auch nur eine verschwindende Aufgabe zu Theil werden, während Christus als das Haupt eines Systems lebender ewiger über Zeit und Raum erhabener Wesen erst in Wahrheit in Ewigkeit die hohe reine sündlose Persönlichkeit, der Idealmensch bei Gott ist.

Ehe Rydberg sich dazu wendet, die Bibel zu durchforschen, ob dieselbe unsere Präexistenz lehre, weist er nach, daß

Digitized by Google

zur Zeit Jesu diese Lehre allgemein verbreitet war, in der Synagoge gelehrt und von sämmtlichen jüdischen Schulen und Sekten anerkannt wurde, die an eine Unsterblichkeit glaubten. Wir folgen hierin sowie in der Beleuchtung des Einflusses griechisch-philosophischer Anschauungen dem Autor nicht, sondern wenden uns zu seinen Bibeluntersuchungen, die sich namentlich auf die paulinischen Briefe und den Brief an die Hebräer erstrecken. Der Hebräerbrief denkt sich über der sinnlichen Welt eine Welt der Geister. Aus theocentrischem Gesichtspunkte müssen diese Geister als Persönlichkeiten mit ewiger Aktualität, aus anthropocentrischem Standpunkte als potentielle und präexistirende Persönlichkeiten betrachtet werden, welche je nach ihrer Stellung im System der göttlichen Ideen zum Bewußtseyn einer sinnlichen Welt erwachen und damit in die Daseynsform des Fleisches eintreten, um auch in sittlicher Hinsicht das zu werden, was sie in metaphysischer sind: Gottes Kinder.

Am höchsten unter den Menschengeistern als der Erstgeborene steht Christus, der in Allem mit Ausnahme der Sünde seinen Brüdern gleich ist. Ebr. 2, 10—14. Ebenso besteht bei Paulus der Mensch aus zwei Faktoren, einem sinnlichen — dem Fleische — der erzeugt wird und vergänglich ist, und einem geistigen, der himmlischen Ursprungs ist. „Derselbe Geist giebt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind." Röm. 8, 16. Unter „Fleisch" versteht Paulus jedoch, wie überhaupt das neue Testament, nicht nur den Körper, sondern auch das sinnliche Begehrvermögen. Niemals bezeichnet „Fleisch" die ganze menschliche Natur, sondern nur den niedriger stehenden Theil derselben. Wenn später Theologen das Wort „Fleisch" im Widerspruch mit der Bibel auf die ganze menschliche Natur ausdehnten, so geschah dieses nur, um die Abgeschmacktheit zu vermeiden, daß Gott bei der Fleischannahme sich mit der rohen, thierischen Natur vereinigt habe. Daraus aber, daß der menschliche Geist himmlischen Ursprungs ist, also präexistirt, folgt die nicht genügend beherzigte paulinische Lehre, daß der Mensch auch unter der Last der Sünde seiner höheren Natur nach Lust zum Guten habe.

Digitized by Google

Der Geist ist der inwendige, das Fleisch der auswendige Mensch. Röm. 7. Stehen diese beiden Faktoren des Menschen auch in einem das Sinnenleben durchziehenden und durchbebenden Kampfe (Röm. 7, 22. 23; Gal. 5, 17), so liegt doch in der unauslöschlichen Feindschaft des Geistes gegen das Fleisch, wie in des Geistes unversiegbarem Drange zu erneuerter Lebensgemeinschaft mit einer höheren Quelle, ein Beweis dafür, daß der Geist einer anderen Welt als der der Sinne entstammt. Dieser Kampf durchzieht das Leben. Die Harmonie des Universums ist gebrochen. „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ (Röm. 7, 24) ist eine Frage, die das ganze Menschengeschlecht durchzuckt. Und nicht nur durch die Menschheit, sondern durch die ganze Welt geht dieser Seufzer nach Erlösung, den Paulus mit tiefem Gefühle erfaßt und Röm. 8, 18—23 so ergreifend schildert. Die Erlösung ist auch von Gott vorbereitet und in dem Erstgeborenen der Schöpfung vorherbestimmt.

Damit wird des Menschen Leben, wie alle Geschichte, eine Entwickelung von präexistenten Anlagen durch die Freiheitsschule der Sinnenwelt zu einem Zustande der Postexistenz — der Aktualität —. Der Glaube an diese Erlösung knüpft folgerichtig an die Lehre an, daß der Ursprung des Geistes in einer über Zeit und Raum erhabenen Welt liege. Die Menschen bilden auch im präexistenten Zustande ein organisches System, dessen Haupt eben Christus ist. Diese geistige Gemeinschaft ist ein Grundgedanke in Pauli tiefer, großartiger Anschauung. Durch Christus treten alle Geister zu einander in Berührung, so daß diese in einander wohnen und leben, sich gegenseitig durchdringend und ein Jeder der Uebrigen Leben durchlebend. Alle bilden einen geistigen Leib. Wie Gott Christi Lebensgrund und Haupt ist, so ist Christus das Haupt dieses geistigen Leibes. Von Ewigkeit her hat Gott uns in Christo zur Herrlichkeit bestimmt. Wie durch einen Menschen Tod und Verderben, so ist durch einen Menschen Gnade und Erlösung gekommen. Indem Paulus die ursprüngliche Einheit der Schöpfung in die Ideenwelt verlegt

Digitized by Google

und lehrt, daß der sinnliche Mensch vergänglich ist, erhalten wir unseren Ursprung nicht im irdischen, sondern im himmlischen Adam, dem göttlichen Urbilde der Menschengeister, dem Erstgeborenen der Schöpfung, in und zu dem Alles geschaffen ist. Der Kernpunkt der pauliniſchen Lehre bleibt, daß wir nicht unpersönliche, sondern lebende, konkrete Ideen bei Gott sind, welche, ein systematisches Ganzes bildend, in Christus ihr Haupt haben und gleich wie dieser Fleisch und Blut annehmen, um zur aktuellen Sittlichkeit und zum aktuellen Heil geführt zu werden.

In nothwendigem Zusammenhange steht mit der Lehre von der Präexistenz die Lehre von der Erlösung, die Lehre vom jüngsten Tage, an dem ein Jeder seine Entwickelung vollendet und sein Maß erreicht hat, womit erst die Aufgabe Christi als unser ewiges Haupt verwirklicht ist. Ebenso wie die Präexistenzlehre ruht die Lehre von der Erlösung auf dem Theologumenon, daß alle Wesen ein System persönlicher Ideen in Gott bilden. Als Momente in diesem vollkommenen System machen dieselben ein harmonisches Ganzes aus, von dem nichts genommen und zu dem nichts zugelegt werden kann. Wenn der Mensch sich zu einem gewissen Grade entwickelt hat, erkennt er, daß alle Wirklichkeit oder die Welt vom theocentrischen Standpunkte aus ein harmonisches Daseyn bildet, an welchem die Menschheit und ein jedes Glied Antheil hat. Der Mensch fragt dann, wo und wann ist dieser harmonische Zustand verwirklicht gewesen und wo und wann soll derselbe Wirklichkeit erlangen? Indem der Mensch der Zeit Objectivität verleiht, verlegt er diesen Zustand an den Anfang und den Schluß der Zeitlinie, welche seine Entwickelung durchläuft — an den Anfangspunkt als eine unentwickelte, potentielle Harmonie, als das irdische Paradies, an den Schlußpunkt als eine aktuelle, vollentwickelte Harmonie, in der alles wieder hergestellt ist. Auf der ganzen Zeitlinie herrscht die Sünde, die uns von Gott scheidet. An den beiden Endpunkten dieser Linie liegen die Präexistenz als der geistige Anfangspunkt und die Seligkeit, das ewige Leben in Gott, als der geistige Schlußpunkt. Diese Vor-

Digitized by Google

stellungen bilden einen der schönsten und zutreffendsten Ausdrücke, die eine ewige Wahrheit, in die Form der Zeit gegossen, hat erhalten können.

In der Zeitlinie herrscht zwar die Sünde, aber nicht unbestritten, sondern im Kampfe mit dem von Gott vor aller Zeit in sich gefaßten Beschlusse, die Welt zu erlösen. In dem Apokatastasis-Symbol hat das neue Testament die überschwengliche Siegeskraft dieses göttlichen Willens gefeiert. Wäre das Schicksal des Einzelnen mit diesem Leben besiegelt, so wären Millionen und aber Millionen für ewig verloren. Dadurch daß die Reformatoren das Wort „Hades" mit Hölle übersetzten, verdrängten sie den zwischen dem irdischen Tode und dem ewigen Heile liegenden Zwischenzustand und übergaben damit einen Theil der Menschheit dem unwiderruflichen Geschicke der ewigen Verdammniß. Hierdurch erhielt ihre Dogmatik eine Härte, die in schreiendem Widerspruche mit dem neuen Testamente steht und den Römisch- und Griechisch-Katholischen einen gefährlichen Angriffspunkt bot. Am härtesten traf diese Dogmatik die Lehre von dem organischen Zusammenhang des ganzen Menschengeschlechts, von dem kein Glied zurückbleiben kann, ohne damit die Entwickelung der Menschheit zu einem heiligen Leib zu stören. Gerade aber diese Lehre erzeugte bei den ersten Christen das Gefühl tiefer Gemeinsamkeit und Mitverantwortlichkeit nicht nur gegenüber den lebenden Glaubensgenossen, sondern auch gegenüber den dahingegangenen und noch kommenden Wesen, die unseres Geschlechtes Gepräge tragen. Durch die Verleugnung des Hadessymbols hat die lutherische Kirche diesen Organismus zerstört und einen Schritt zu einem atomistischen Individualismus gemacht, der dem neuen Testament fremd ist. (Vergl. Röm. 14, 7.)

Schon im alten Testamente findet sich die Vorstellung eines Reiches des Todes, welches dort Scheol genannt wird und in vielen Punkten an die altgriechische Unterwelt erinnert. Das bei Hiob über Scheol lagernde Dunkel verschwindet bei den jüngeren Verfassern des alten Testamentes. Nach dem Buche

Digitized by Google

der Weisheit führen die Verstorbenen im Hades ein bewußtes Leben, die Gerechtfertigten ein glückliches, die Ungerechtfertigten ein von Gewissensqualen gepeinigtes. Diese Vorstellung des Hadesreiches fand Christus ebenso wie den Glauben an eine Auferstehung unter seinen Landsleuten verbreitet vor.

Das neue Testament unterscheidet im Hades zwei Abtheilungen; die eine, der Ort der Freude wird das Paradies (Luk. 23, 43) oder Abraham's Schoß (Luk. 16, 22), die zweite, ein düsterer und qualvoller Ort, das Gefängniß (1. Petri 3, 19) genannt. Mit dem Gefängniß wird im neuen Testament niemals und nirgendwo die Gehenna (die Hölle) verwechselt, die bis zum jüngsten Tage leer steht. Ebenso bestimmt wird der Ort für die gefallenen Engel, welcher in der Bilderſprache des neuen Testamentes Abyssos, die Tiefe (Luk. 8, 31; Offenb. 20) genannt wird, vom Gehenna unterschieden. Der Unterschied zwischen Abyssos und Gehenna ist bisher der Aufmerksamkeit der Bibelforscher entgangen, und doch ist ohne diese Unterscheidung weder Math. 25, 41 noch Math. 8, 29 zu verstehen (vergl. 2. Petri 2; Jud. v. 6; Offenb. 20, 1). Abyssos und Hades bezeichnen also beide einen bis zum jüngsten Tage dauernden Zwischenzustand. Während heute kein wissenschaftlich gebildeter Theologe läugnen kann, daß die Bibel diesen Zwischenzustand lehrt, wollen doch die streng orthodoxen Lutheraner dieser Lehre ihre sittlich-religiöse Bedeutung dadurch benehmen, daß sie eine Entwickelung in diesem Zwischenzustand nicht für möglich halten, wogegen jedoch auch streng lutherische Theologen, wie Kahnis, aufgetreten sind.

Am deutlichsten ist der Zwischenzustand im Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus (Luk. 16) geschildert. Obgleich zwischen beiden Abtheilungen des Hades eine große Kluft besteht, hebt diese doch die organische Einheit der beiden Theile nicht auf, denn die Bewohner des Paradieses und des Gefängnisses können einander sehen und mit einander sprechen. Abraham nennt den reichen Mann „mein Sohn" und dieser jenen „mein Vater". Auch der in dem Gleichnisse in Bezug auf die

Digitized by Google

Gerechtigkeit hervortretende Eudämonismus ist nur die Hülle für den tief ethischen Inhalt, daß des Menschen Entwickelung im Hades vorwärtsschreite. So vermag der reiche Mann im Gefängniß aus seinen Qualen sich zu einem Gefühle des Mitleides zu erheben. Das Reich des Hades ist daher nicht als eine Anstalt für Lohn und Strafe, sondern als eine vermittelst Freuden und Leiden prüfende und reinigende Schule zu betrachten.

Das erlösende Wort: „Selig sind die Barmherzigen" ist nach dem neuen Testament von Christus nicht nur auf Erden, sondern auch im Hades, sowohl im Paradies, wie im Gefängniß sämmtlichen Todten verkündigt worden (1. Petri 4, 6; 3, 19). Erst dadurch daß Christus zum Hades niederstieg und auch dort das Evangelium predigte, hat er das ganze Menschengeschlecht erlöst und Alles, was im Himmel und auf Erden ist (Eph. 1, 10) wieder in Gottes Ebenbild vereinigt. Daß Christus nicht vergebens niedergefahren ist und dort geprediget hat, geht aus Christi Ueberzeugung hervor, daß die nur als Beispiel angeführten Leute von Ninive (Math. 12, 41) für seine Gnade empfänglich seyn und diejenigen verurtheilen werden, welche zu Jesu Zeit sein Wort nicht hörten. Dieser erhabene Gedanke des organischen Zusammenhanges des ganzen Menschengeschlechtes, der dahingegangenen, lebenden und kommenden Geschlechter (Ebr. 11, 39 u. 40; 2. Petri 3, 9) geht verloren, wenn man mit der altlutherischen Dogmatik Hades mit Hölle identifizirt.

Ehe Rydberg zum Gehennasymbol übergeht, weist er nach, wie auch die Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Heile durch Aufhebung des Hadessymbols verunstaltet wird. Die Bibel unterscheidet im ewigen Heile drei Zeitabschnitte. Der erste ist der glückliche, aber mehr passive Zustand im Hadesparadiese, welcher bis zur Auferstehung der Gerechtfertigten dauert. Der zweite Zeitabschnitt ist das himmlische Messiasreich. Im neuen Testament wird dieser Abschnitt meist mit „Himmelreich" bezeichnet (Math. 3, 2; 4, 17; 18, 3; 19, 14), welcher Ausdruck nicht mit „Himmel" verwechselt werden darf. Der Himmel

Digitized by Google

kann mit der unerschöpflichen Lebensquelle, das Himmelreich mit dem dieser Quelle entstammenden Strome verglichen werden. Zur Aufrichtung dieses Reiches wird Christus wiederkehren und den Weizen von der Spreu sondern. Der Grund zum Messiasreiche ist schon durch Christi erste Erscheinung auf Erden und im Hades gelegt worden, wenn auch das gegenwärtige Messiasreich nur einem Senfkorn gleicht. Unter dem kommenden Messiasreich wird die Entwickelung auf Erden vorwärts schreiten und das Christenthum sich unter allen Völkern, zuletzt auch unter den Juden ausbreiten (Röm. 11, 25. 26; Offenb.). Diese Entwickelung wird von dem übersinnlichen Messiasreich geleitet, zu dessen Mitbewohnern die Auserwählten zählen. Zu diesen Auserwählten gehören die aus dem Hades auferstehenden, sowie die bei Christi Ankunft auf Erden weilenden Gerechtfertigten, deren sinnliche Existenzform unmittelbar verwandelt wird. Diese wirken mit Christus zusammen an der höchsten Aufgabe des Messiasreiches, die Erlösung Aller nach Gottes Rathschluß vorzubereiten. Erst nachdem dieses Werk vollendet, gehen die Gerechtfertigten in den dritten Seligkeitszustand, in die höchste Seligkeit, den Himmel Gottes ein.

Wie oben erwähnt, gelangen die Gerechtfertigten im Hades durch eine Auferstehung in das Messiasreich. Dieses ist die erste Auferstehung, für welche wir in der Auferstehung Christi aus dem Hades Zeugniß haben. Der Hades konnte einen sündlosen Menschen nicht zurückbehalten, da dieser des Zwischenzustandes nicht bedurfte. Die zweite Auferstehung wird erst am Ende des Messiasreiches statt finden (Offenb. 20, 5; 1 Kor. 15, 22 u. fde.; 1 Thess. 4, 15; Luk. 14, 14; 20, 36; Math. 24, 31; Mark. 13, 27). Der Hades ist daher eine von der Sünde hervorgerufene, weltökonomische Einrichtung, über welchen nicht Dante's Worte: „Ihr, die ihr eingeht, laßt alle Hoffnung schwinden", sondern die Worte Johannes des Täufers und unseres Erlösers stehen: „Bessert Euch".

Wenn die Bibel durch Annahme eines Zwischenzustandes die Möglichkeit der Erlösung allen Menschengeistern gewährt,

Digitized by Google

so liegt die Frage nahe, was die Bibel über das Schicksal der Gerechtfertigten und Ungerechtfertigten nach Beendigung dieses Zwischenzustandes, nach dem jüngsten Tage, der allgemeinen Auferstehung lehrt. Diese Frage beantwortet Rydberg in einer Untersuchung über das Gehennasymbol. Der Glaube an eine Hölle ist bei den Juden weit jünger als der Glaube an ein Reich der Verstorbenen. Zu Jesu Zeit lehrten die Rabbiner, daß Gehenna eine besondere, weltökonomische Anstalt sey, von Gott zu Anfang aller Zeit gegründet und dazu vorherbestimmt, die gefallenen Engel und die bösen Menschen aufzunehmen. Nach dem neuen Testament hat Gehenna zwei Abtheilungen, die eine äußerste Finsterniß (Math. 8, 12; 25, 30), die andere Feuerofen (Math. 13, 42, 50), feuriger Pfuhl (Offenb. 20, 10, 14) oder ewiges Feuer (Math. 25, 41; Mark. 9, 43; Luk. 3, 17) genannt.

Ist die Lehre von der ewigen Verdammniß zu Höllenqualen in der Bibel erhalten, in der Bibel, welche da lehrt, daß Gott will, daß kein Schaf verloren gehe? — ist eine unser Inneres am tiefsten bewegenden Fragen. Nur mit Interesse können wir dem schwedischen Bibelforscher folgen. Der Streit ist uralt. Der große Kirchenvater Clemens von Alexandria, der berühmte Origenes, Gregorius von Nyssa, Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsuestia sprachen sich gegen die ewige Verdammniß aus. Erst durch Augustinus brach sich die Lehre mit dem 5. Jahrhundert durch. Doch benahm der in der katholischen Kirche, wenn auch nicht in reiner Form, beibehaltene Zwischenzustand dieser Lehre den harten Charakter, den dieselbe durch Beseitigung des Hadessymbols in der protestantischen Kirche erhielt, welche damit aus dem Gott der Liebe einen Gott der Rache machte und sich vom Evangelium entfernte.

Unter den vielen Stellen, in denen die Gehennastrafe erwähnt oder angedeutet ist (Rydberg weist deren 30 nach), kann nur eine von den Orthodoxen als Beleg für die Ewigkeit der Verdammniß angeführt werden. Dieses ist Math. 25, 46: „Und sie werden in die ewige Pein gehen; aber die Gerechten in das

Digitized by Google

ewige Leben." Schon Auguſtinus aber bemerkte, daß das Wort „eoniſch", welches Luther mit „ewig" überſetzt hat, an und für ſich nichts beweiſe. Nur aus der Antitheſe: „eoniſches Leben und eoniſche Pein" könne die Schlußfolgerung der Ewigkeit der Pein gezogen werden. Rydberg folgt der Entwickelung des Wortes „eoniſch" und weiſt nach, daß daſſelbe im Griechiſchen zuerſt nur eine begrenzte Zeit bezeichnete. Auch in der den Verfaſſern des neuen Teſtamentes wohl bekannten Ueberſetzung des alten Teſtamentes in's Griechiſche wird das Wort „eoniſch" vom Tabernakeldienſt (2 Moſ. 27, 21), von Aaron's und ſeiner Söhne Amt (2 Moſ. 28, 43), vom Speisopfer (3 Moſ. 6, 18) und anderen Gebräuchen und Einrichtungen angewendet, die trotz ihrer Heiligkeit längſt veraltet waren. Wenn die Orthodoxen dem Worte „eoniſch" eine Unendlichkeit nach jeder Richtung beilegen wollen, ſo ſteht hiermit der klare Ausſpruch des neuen Teſtamentes, daß die Zeit von Gott geſchaffen ſey, in Widerſpruch (vergl. Ebr. 1, 2; 1 Kor. 2, 7; Eph. 3, 9; Kol. 1, 26; Jud. 25). Eoniſch könnte ſich daher höchſtens nur auf eine Zeit mit Anfang und ohne Ende beziehen. Aus Röm. 16, 25 und Jud. v. 7 geht, da das zu Lot's Zeiten angezündete Feuer mit dem Weltende aufhören muß, deutlich hervor, daß im neuen Teſtamente das Wort „eoniſch" auch für eine begrenzte Zeit angewendet wird (vergl. 2 Tim. 1, 9. 10). Ebenſo klar ſpricht Offenb. 10, 5—7 aus, daß die Zeit ebenſo wie einen Anfang auch ein Ende hat. Sobald Gottes Geheimniß vollendet iſt, wird hinfort keine Zeit mehr ſeyn. Nach Paulus iſt aber dieſes Geheimniß Gottes Rathſchluß die ganze Menſchheit, die ganze Welt zu erlöſen. Mit der Vollendung dieſes Geheimniſſes muß daher auch die eoniſche Pein ihr Ende erreichen und ihren Zweck erfüllt haben, wie dann auch die Endlichkeit der Gehennaſtrafe in Math. 5, 26 und 18, 21—35 deutlich ausgeſprochen iſt.

In den meiſten Fällen iſt jedoch im neuen Teſtament irgend eine Zeitvorſtellung mit dem Worte „eoniſch" nicht verbunden. Daſſelbe wird in der Mehrzahl der Fälle angewendet, um etwas

Digitized by Google

Ueberschwengliches, Ueberſinnliches, etwas über das irdiſche Maß Hinausgehendes auszudrücken (2 Kor. 5, 1; Joh. 4, 14; Ebr. 5, 9; Joh. 5, 24; 12, 25). Nicht das Extenſive, ſondern das Intenſive ſoll mit dem Worte hervorgehoben werden, wenn das neue Teſtament von eoniſcher Erlöſung (Ebr. 9, 12), eoniſchem Teſtamente (Ebr. 13, 20), eoniſchem Troſte (2 Theſſ. 2, 16), ewigem Erbe (Ebr. 9, 15) ſpricht. Das eoniſche Leben (Joh. 4, 14. 36; 6, 51. 54) ſoll vor allem ein ſittlich-religiöſes, überſinnliches Leben ſeyn. In Joh. 5, 24 iſt die Einführung eines Zeitbegriffes ganz verwirrend. Am klarſten geht doch dieſe Bedeutung von „eoniſch“ aus Joh. 17, 3 hervor: „Das iſt aber das ewige Leben, daß ſie dich, daß du allein wahrer Gott biſt, und, den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen.“

Im Einklange mit dieſer Bedeutung würde „eoniſche Pein“ nur eine furchtbare, ſchreckliche, über das gewöhnliche Maß hinausgehende Pein bezeichnen. Wendet man dagegen ein, daß alsdann der Gegenſatz zu „ewigem (eoniſchem) Leben“ in Math. 25, 46 aufgehoben würde, ſo iſt hierauf zu bemerken, daß eine wirkliche Antitheſe in dieſer Stelle nicht enthalten iſt. Der Gegenſatz zu „ewigem (eoniſchem) Leben“ bildet die vollſtändige Abgeſchloſſenheit von der in Joh. 17, 3 bezeichneten Lebensgemeinſchaft mit Gott und Chriſtus. Dieſe Abgeſchloſſenheit wäre mit ewigem Tode gleichbedeutend. Das neue Teſtament ſtellt aber niemals ewigen Tod dem ewigen Leben gegenüber. Die ewige Pein bildet daher hier keinen Gegenſatz zum ewigen Leben, ſondern ſie bezeichnet nur ein furchtbares Mittel, deſſen Zweck aber Beſſerung iſt. Es iſt um ſo merkwürdiger, daß Orthodoxe hierin eine wirkliche Antitheſe gefunden haben, als gerade der weſentliche Kern der Bibel, die Erlöſungslehre, am kürzeſten und kräftigſten in der Antitheſe: Sünde und Tod durch den erſten Adam, Heil und Leben durch den anderen Adam ausgedrückt wird.

Iſt auch die Gehennaſtrafe (deren einzelne Grade Rydberg näher ausführt), ein ſchreckliches Reinigungsmittel in der meſſianiſchen Welterlöſung — wie ſchon Johannes verkündigt, daß

Digitized by Google

Christus mit dem heiligen Geist und Feuer taufen werde (Math. 3, 11; Luk. 3, 16; vergl. auch 1 Kor. 3, 13; Mark. 9, 49. 50) — so ist dieselbe doch gut, weil sie vernünftig und ihr Zweck Frieden im Himmel und auf Erden ist. Die Wiedervergeltungslehre, welche sich so stark im mosaischen Gesetz ausprägt, ist durch Jesu Lehre vom himmlischen Vater und aller Menschen Gottes Kindschaft vollständig aufgehoben. Nur in der obigen, echt christlichen Auffassung der Gehennastrafe steht letztere im Einklang mit dieser Lehre Christi, der sich selbst gegeben hat für Alle zur Erlösung (1 Tim. 2, 6; vergl. 1 Kor. 15, 27, 28; Röm. 11, 32. 36; Phil. 2, 10. 11 u. a. St.).

So furchtbar auch die Strafe seyn mag, so ist sie doch niemals, wie die Orthodoxen annehmen, Selbstzweck, was in grellem Widerspruch zum neuen Testament steht. Wer diese Strafe zu erleiden hat, sagt Christus in Math. 12, 31 und Mark. 3, 28. 29. Derjenige, welcher den heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in der Zeit, d. h. diesem wird die Strafe nicht geschenkt werden, sondern dieser ist schuldig des eonischen Gerichtes, d. h. der Gehennastrafe. Weder hier noch in Ebr. 6, 4 u. fde. ist von einer ewigen Strafe die Rede. Der Acker, der Dornen und Disteln trägt, ist nur dem Fluche nahe. Ebr. 6, 8. Auch in Ebr. 10, 26—31 wird wohl die Schrecklichkeit der Gehennastrafe in den lebhaftesten Farben geschildert, ohne diese Strafe jedoch als eine ewige darzustellen.

Die Bedeutung der Gehennastrafe als ein schreckliches aber gutes Besserungsmittel ist klar und deutlich in der Bibel ausgesprochen. Die Gehennastrafe ist nothwendig, um die menschliche Freiheit und die dadurch dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich nicht nur Gott zu unterwerfen, sondern auch gegen Gottes Geheimniß offen anzukämpfen, mit dem ewigen Rathschlusse des Gottes der Liebe zu vereinen, der da Geduld mit uns hat und nicht will, daß Jemand verloren werde. 2 Petri 3, 9.

Alle, denen die Wiederbelebung eines echt christlichen Geistes am Herzen liegt, werden dem schwedischen Bibelforscher für sein Streben Dank wissen, eine mit der göttlichen Liebe und dem

Digitized by Google

neuen Testamente in Widerspruch stehende Lehre aus unserem protestantischen Glaubensbekenntniß zu entfernen. Nur nach einer Seite hätten wir Rydberg's Untersuchungen gern ausgedehnt gesehen. Obgleich Rydberg selbst annimmt, daß eine ewige Verhärtung nicht möglich sey, führt er doch die Widerlegung der Annahme der Möglichkeit einer ewigen Sünde nicht eingehend aus. Wenn auch der Mensch ein freies Wesen ist, so ist doch seine Freiheit eine in seinem wahren Wesen, d. h. in Gott gebundene. Ist alle Weltentwickelung, wie die Bibel dieses lehrt, eine Erlösung, nach der Menschen und Kreatur seufzen, so kann dieselbe doch nur ein Fortschreiten vom Sinnlichen und Unvollkommenen zum Vollkommenen und Guten, eine fortschreitende Verwirklichung des in uns liegenden wahren Wesens seyn, wie es ewig bei Gott ist. Die Annahme einer ewigen Sünde würde voraussetzen, daß wir unserem wahren Wesen nach sündig seyn könnten. Da wir aber nach dem Ebräerbrief dem Geiste oder der Wahrheit nach Gottes Kinder sind und daher in Gott unseren Ursprung haben, so müßte auch Gott als unser Grund ein unvollkommenes Wesen seyn. So schrecklich auch Paulus die Züchtigung Gottes darstellt — „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen" Ebr. 10, 31 —, so verkündet er, wie das neue Testament überhaupt, Gott doch stets nur als den Gott der Liebe, der alle Menschen umfaßt. Als Kinder des allguten Vaters sind wir daher unserem wahren Wesen nach gut und können, da wir nur das werden, was wir ewig bei Gott sind, nur in der Zeit, nicht aber ewig sündigen. Da auf der allumfassenden Liebe Gottes das Evangelium beruht, so ist auch die Annahme einer ewigen Sünde mit demselben nicht in Einklang zu bringen.

Wie die Lehre von der Präexistenz, so wurzeln auch die Lehren von einem Zwischenzustande und einem Reiche der schrecklichsten Züchtigung in der Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge, dem Apokatastasissymbol. Diese Lehre ist das Herz des Evangeliums. Die Gewißheit der Wiederherstellung beruht sowohl darin, daß wir von Ewigkeit her ein vollkommenes

Digitized by Google

System, eine organische Einheit in der Gottheit bilden, wie auch darin, daß wir von Ewigkeit her in Christus unser Urbild und unser Haupt haben. Diese organische Einheit wird sowohl von Christus (Joh. 15, 2—6) gelehrt, wie auch von Paulus (Röm. 12, 4. 5) stark betont. Am schönsten prägt sich dieselbe in der hohen Bedeutung aus, welche der Erlösung jeder einzelnen, auch der scheinbar kleinsten Persönlichkeit beigelegt wird. Hierdurch unterscheidet sich die neutestamentliche Weltanschauung so wesentlich von den philosophischen Systemen, für die der Genusbegriff das wesentliche und das Individuum das unwesentliche ist. Der gute Hirte wartet, bis auch das letzte Schaf gerettet ist. Jede Persönlichkeit ist ein Moment im göttlichen Erlösungsplan. Weil das System in Christus zusammengefaßt ist, so ist dasselbe Christi geistiger Leib, der wieder hergestellt werden muß, ohne daß ein Glied fehlt, damit Christus in der Herrlichkeit verkläret werden könne, die er hatte, ehe die Welt war. Deßwegen verkündet das neue Testament, daß Christus der Erstgeborene und alles in ihm geschaffen sey (Kol. 1, 16. 17).

An der Welterlösung nehmen mit Christus die durch ihre Wesensbeschaffenheit hierzu berufenen Persönlichkeiten aktiven Antheil. Dieses sind die Auserwählten, welche somit nicht die einzigen, sondern nur die ersten Glieder im Reiche Gottes sind. Aber ebenso wie diese wird auch jedes andere Wesen zu Heil und Seligkeit gelangen, da diese nicht vom Maße, sondern nur von dessen Erreichung abhängig ist (1 Tim. 2, 3—6). Erst mit der Wiederherstellung aller Dinge ist das Sehnen der Kreatur gestillt, die gestörte, ursprüngliche Harmonie wieder hergestellt; erst dann sind wir aktiv das, was wir in Wahrheit und Ewigkeit sind: Gottes Kinder. Dann sind alle Feinde und mit dem Tode das Böse überwunden (1 Kor. 15, 22. 45; Joh. 1, 29; 1 Joh. 3, 8; 2 Petri 3, 9; 1 Tim. 4, 10. 11; 1 Joh. 2, 2; Kol. 1, 17—20; Röm. 5, 12—19). Dann ist Gott Alles in Allem (1 Kor. 15, 28), das sämmtliche, das im Himmel und auf Erden ist (Eph. 1, 9. 10; Phil. 2, 6—12). Das ist die Liebe (Eph. 3, 19), die alle Erkenntniß übertrifft.

Digitized by Google

Seine Weltanschauung hat Paulus in der Formel zusammengezogen: „Von Ihm (Gott) Alles, durch Ihn Alles, zu Ihm Alles. Gott ist der Urgrund, Gott ist der Vermittelungsgrund, Gott ist die Bestimmung und das Ziel aller Wesen.“ —

Wir beenden hiermit die kurze Wiedergabe des Rydberg'schen Werkes, das bereits in's Englische übersetzt ist. Die zuerst heftigen Angriffe der Orthodoxen sind allmählig verstummt. Stets weiter hat sich Rydberg's Arbeit Bahn gebrochen. Der Anfangs als Ketzer verschrieene Bibelforscher, an dessen Hals manche Gegner am liebsten einen Mühlstein gehängt hätten, sitzt heute friedlich in der 1863 in's Leben getretenen zur Hälfte aus Laien, zur Hälfte aus Geistlichen zusammengesetzten, alle fünf Jahre zusammentretenden Kirchenversammlung, die hoffentlich der Staatskirche frisches Leben zuführen und sie mit dem religiösen Bedürfnisse des Volkes in lebendigem Zusammenhange halten wird.

So sehen wir an der in unserer Zeit sich vollziehenden Umgestaltung der Weltanschauungen, die nach Auflösung alter Formen zu einer höheren Kultur führen wird, den Bruderstamm einen lebhaften und wesentlichen Antheil nehmen. Was diesen Forschungen ihr Gepräge verleiht, ist das lebendige Bewußtseyn der Persönlichkeit nnd des organischen Zusammenhangs allen Lebens. Eine wohlthuende Harmonie durchweht die schwedische Wissenschaft. Anstatt sich in fruchtlosen Spekulationen zu verlieren, schöpfen die schwedischen Forscher aus dem ewig sprudelnden Quell des vollen Lebens, in allem den organischen Zusammenhang erkennend. So weist weder das Volk in seinen Ständen, noch die Wissenschaft in ihren Zweigen, noch Wissenschaft und Religion jene Kluft auf, die sich so leicht bei reicherer Gestaltung des Lebens bildet und dasselbe in seinem Zusammenhange und seinem weiteren Fortschritt schädigt.

So möchte ich den kurzen Aufsatz nicht schließen, ohne darauf aufmerksam zu machen, daß auch die schwedische Philosophie — auf durchaus selbständigem und anderem Wege — zu einer ebenso hohen und reinen Auffassung des Christenthums

Digitized by Google

gelangt ist, wie der schwedische Bibelforscher. Nach ihr ist Gott eine Persönlichkeit, ein System ewiger, lebender, selbständiger Wesen, die zwar ebenso wie Gott selbstbewußt und selbständig, relativ aber dem Inhalte nach von Gott und untereinander verschieden sind und sich und ihren Inhalt daher nicht mit einem Schlage vollkommen, sondern nur durch eine Entwickelung relativ vollkommen zu fassen vermögen. Die ganze Weltentwickelung (welche nur eine Entwickelung unserer selbst und unseres Inhaltes ist), ist daher durch Ueberwindung des Relativ-Unvollkommenen eine fortschreitende Erlösung, eine fortschreitende Annäherung an unser wahres Wesen und an Gott. Da aber alles Seyn organisch ist, so kann kein Glied seine Bestimmung erreichen, ohne daß auch alle anderen Wesen ihr Maß erfüllt haben.

In dem Maße, in dem ein Jeder zur Erreichung dieses Zieles beiträgt, ist Jeder ein Versöhner. Unter allen Versöhnern steht aber der am höchsten, dem von allen Menschen das höchste Maß zu Theil geworden, der uns alle als Glieder umfaßt, und ohne den wir unser Ziel nicht erreichen können. Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus in mir, sagt der Apostel. Christus ist der Centralpunkt, der Idealmensch, die Leuchte, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch ihn. Er, als der Verkündiger der höchsten Religion, der da zuerst lehrte, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, steht in der Menschheit am höchsten. Er ist daher das Centrum oder das Haupt des ganzen Menschengeschlechtes. In diesem Sinne ist Christus in Wahrheit nicht allein der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), sondern der eingeborene Sohn (Joh. 1, 14; 3, 16). Das ist und bleibt der unvergängliche Kern des Evangeliums, der höher ist als menschliche, vergängliche Dogmen. Und diesen Kern in seiner Wahrheit zu erkennen, die Persönlichkeit Gottes und die göttliche Hoheit Christi in höchster Potenz zu fassen, darin sehen wir in dem geistig verwandten Volke Bibelforscher und Philosophen friedlich zusammenwirken.

Digitized by Google

Was diesen Bestrebungen eine über die Grenzen des kleinen Landes hinausgehende Bedeutung verleiht, ist, daß wir hier Ernst gemacht sehen mit der Lehre des Evangeliums, zu der auch die Reformatoren zurückkehrten, der Lehre, daß wir alle dem Geiste, also unserem wahren Wesen nach, Gottes Kinder sind. Aber erst, wenn wir Gott als eine über Zeit, Raum, Bewegung und Veränderung erhabene Persönlichkeit, als ein System ewig lebender Wesen und uns als Glieder dieses Systems fassen, erst wenn wir erkennen, daß das Sinnliche und Unvollkommene nicht für Gott, sondern nur relativ für uns besteht und durch dasselbe unser wahres Wesen, unsere Kindschaft bei Gott nicht getrübt wird, dann erst fassen wir Gott als den Vater allen Geistes und Christus als die hohe, Gottes Ebenbild in höchstem Maße für uns darstellende Persönlichkeit, wie das neue Testament sie lehrt. Erst dann, wenn wir jenen Dualismus, den noch manche unserer Theologen und Philosophen in unser wahres Wesen und damit in Gott legen, durch die wahre Lebensgemeinschaft mit Christus und die Kindschaft Gottes überwunden haben, erhält die freie Wissenschaft in dem Bewußtseyn, daß auch uns göttliche Vernunft, wenn auch nur in endlichem Maße zu Theil geworden, ihren festen Hort; dann erst ist die religiöse Freiheit untrennbar von unserem unerschütterlichen Glauben an Gott.

Noch einmal die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft.

Von
Dr. Hans Keferstein.

Durch K. Fischer's „Kritik der kantischen Philosophie" (München 1883) ist die vielumstrittene „Widerlegung des Idealismus" in der 2. Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft mehr denn je der Mittelpunkt des Kampfes über die Differenz der 1. und 2. Ausgabe der Vernunftkritik geworden.

Digitized by Google

Die Zeit, welche zwischen dem Erscheinen der 3. Auflage von K. Fischer's J. Kant (J. Kant und seine Lehre, 1. Theil, 3. Auflage, München 1882) und der Herausgabe der K. Fischer'schen Kritik verstrichen ist, die Einwürfe, welche der Heidelberger Philosoph hinsichtlich seiner Auffassung der Lehre Kant's inzwischen von mehreren Seiten erfahren, haben ihn offenbar bewogen, mancher der Behauptungen seiner Geschichte jetzt in der Kritik eine gewisse polemische Zuspitzung zu geben. In seiner Geschichte der Kantischen Lehre hält K. Fischer nur dafür, „es könne nicht geleugnet werden, daß in der ‚Widerlegung des Idealismus' ein Schein besteht, der die Leser irre führen kann, da sie Dinge außer uns in einem Lichte erscheinen läßt, als ob sie Dinge an sich wären"; es sey ferner durch sie nicht der Idealismus, sondern der Realismus der cartesianischen Lehre widerlegt und Berkeley in seiner Verneinung der Materie als eines Dinges an sich oder eines von aller Vorstellung Unabhängigen bestätigt (ibid. p. 408, 409); Kant's Beweis sey übrigens falsch, da er in einem fehlerhaften Zirkel bestehe, in einer Umkehrung nämlich der kantischen Beweisführung von den Grundsätzen des reinen Verstandes, insbesondere demjenigen der Beharrlichkeit der Substanz, er sey falsch, weil er den Idealismus nicht widerlege, er sey endlich falsch, weil er mit dem Satze, daß sich die Wahrnehmung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir ermögliche, der eigenen und fundamentalen Lehre des Philosophen widerstreite (ibid. p. 575). Bemerkt man schon in dieser Bekämpfung der „Widerlegung des Idealismus" eine Steigerung von der Behauptung eines bedenklichen Scheins bis zu derjenigen einer Thatsache, so wird die Richtigkeit dieser Klimax doch von K. Fischer selbst auf der letzten Seite seines Geschichtswerks wenigstens scheinbar durch die Erklärung, es sey unmöglich die Kritik buchstäblich zu verstehen, wie Kant doch gefordert (ibid. p. 576), wieder in Zweifel gezogen. Man könnte in dieser Bemerkung eine Geneigtheit erkennen, sinngemäße Interpretationen der „Wider-

Digitized by Google

legung“ zuzulaſſen, ſofern dieſe den Widerſtreit zwiſchen buchſtäblichen Behauptungen gewiſſer unweſentlicher Stellen und den buchſtäblichen Grundlehren der Vernunftkritik zu beſeitigen bemüht ſind. Die neue K. Fiſcher'ſche Kritik hebt die Möglichkeit einer ſolchen irrthümlichen Meinung auf, jene Geneigtheit iſt bei K. Fiſcher nicht vorhanden. Vielmehr ſagt er uns jetzt mit dürren Worten, Kant lehre in der „Widerlegung“, daß die Dinge außer uns „von unſeren Vorſtellungen unabhängige Gegenſtände, d. h. Dinge an ſich ſeyn müſſen“ (Kr. d. kant. Ph. p. 60); er laſſe „die Dinge außer uns, die Körper und die Materie Dinge an ſich ſeyn“ (ibid. p. 62), und in der Anmerkung zur Vorrede der 2. Ausgabe der Vernunftkritik „werde die Widerlegung des Idealismus in veränderter Form ſo geführt, daß wir nicht länger zweifeln können, wie die Dinge außer uns jetzt als Dinge an ſich figuriren“ (ibid. p. 64). „Ich behaupte“, fügt K. Fiſcher hinzu, „daß der transcendentale Idealismus in der erſten wie in der zweiten Ausgabe der Kritik, verglichen mit der neuen „Widerlegung des Idealismus“ und mit der Anmerkung in der Vorrede der zweiten Ausgabe, ſich zu dieſen letzteren Ausführungen verhalte, wie A zu Nicht A“ (ibid. p. 69). Und um dieſe meine Behauptung zu widerlegen, dazu muß man beweiſen, „daß Kant die Unabhängigkeit der äußeren Dinge (Körper) von unſeren Vorſtellungen in der erſten Ausgabe der Vernunftkritik nicht durchgängig verneint und an den angeführten Stellen der zweiten keineswegs bejaht und zu beweiſen geſucht habe“ (ibid. p. 69). Man ſoll ſich alſo nicht mit dem Nachweis begnügen dürfen, daß Kant in der zweiten Ausgabe die Unabhängigkeit der Körper von unſren Vorſtellungen wie in der erſten überall verneint hat, ſondern im Gegentheil gleichzeitig zeigen, daß dies in der erſten Ausgabe nicht durchgängig der Fall iſt, d. h. man ſoll, um den von K. Fiſcher behaupteten Widerſpruch zwiſchen den beiden Ausgaben aufzuheben, einen neuen Widerſpruch zwiſchen denſelben ausfindig machen, der mit dem aufgehobenen im Grunde identiſch iſt. Da eine Erfüllung dieſer Forderung ſelbſtverſtändlich unmöglich iſt, be-

Digitized by Google

schränken wir uns in der Bestreitung von K. Fischer's Ansicht auf einen Beweisversuch dafür, daß die hier in Frage kommenden Zusätze der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine Verwechslung der Dinge außer uns im Raume, der Körper, mit den Dingen an sich nicht enthalten.

Die bereits erwähnte Stelle der „Widerlegung des Idealismus", an welcher Kant wörtlich sagt: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich" erklärt K. Fischer mit Fug und Recht für den eigentlichen Schlußstein des ganzen Beweises; in ihr ist allerdings das quod erat demonstrandum enthalten, mit Erfolg läßt sie sich als ultima ratio gegenüber der Arnoldt'schen und der Witte'schen, wie jeder ähnlichen Deutung der „Widerlegung" gebrauchen und ist von K. Fischer so gebraucht worden. Aber auch gegen letzteren selbst läßt sich jenes Geschütz mit sicherer Treffwirkung richten. Wir zeigen dies durch den Beweis, daß K. Fischer's buchstäbliche Auffassung der genannten Stelle noch nicht buchstäblich genug ist und daß ihre vollständig buchstäbliche Fassung eine Rechtfertigung der Ausführungen von K. Fischer über die Stellung des Dinges an sich in der Vernunftkritik enthält. K. Fischer hat in dem fraglichen Satze das Wörtchen „durch" nicht hinlänglich beachtet.

Um dies einzusehen, müssen wir uns den Gedankengang der „Widerlegung" im Zusammenhange vergegenwärtigen. Das „Ich denke" in dem cartesianischen cogito ergo sum ist ein empirischer Satz, er drückt nicht den bloßen Actus des Denkens (Kr. d. r. V., Ausg. v. Kirchmann p. 339 Anm.), nicht das bloße Bewußtseyn aus, daß ich Vorstellungen habe (ibid. p. 42 Anm.), sondern eine Bestimmung, eine Erkenntniß meines Daseyns; jener Actus würde ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, gar nicht stattfinden (ibid. p. 339 Anm.), die Behauptung: ich existire denkend enthält eben „die Bestimmbarkeit meines Daseyns bloß in Ansehung meiner Vorstellungen" (ibid. p. 337). Die Art dieser

Digitized by Google

Bestimmung, d. h. die besondere Weise, auf welche ich das mannigfaltige zu meinem Daseyn Gehörige in mir setzen soll, besteht in „Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist“ (ibid. p. 156 Anm.). „Ich bedarf zum Erkenntnisse meiner selbst außer dem Bewußtseyn oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, daß sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen kann“ (ibid. p. 157). Die Zeit liegt also den Vorstellungen als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde (ibid. p. 95), weil die innere Anschauung, in der mein Daseyn allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist (ibid. p. 43). Wir haben durchaus keine Anschauung, welche bloße Selbstthätigkeit d. i. intellectuell wäre und unabhängig von der Zeit mein Daseyn bestimmen könnte (ibid. p. 43, 95). Alle Zeitbestimmung aber setzt die Wahrnehmung eines *Beharrlichen* voraus. Eine solche Wahrnehmung nun wäre unmöglich, wenn ich nur Selbstanschauung besäße, d. h. nur Anschauung davon hätte, wie ich innerlich von mir selbst afficirt werde, sie kann nicht das Resultat der Beziehung nur des Ichs auf das Ich seyn, des Verhältnisses von etwas zu mir, das im eigentlichsten Sinne des Wortes *in* mir ist. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, welche aus diesem Verhältniß hervorgehen, sind in der Zeit wechselnde Vorstellungen, und gerade dieser Wechsel bedarf der Bestimmung. Und „das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße *intellektuelle* Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung,

Digitized by Google

welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinn zum Correlat dienen könnte" (ibid. p. 238). Ein Beharrliches ist mir, „sofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben" (p. 337). Mithin muß sich das Ich, soll anders die als nothwendig erkannte Bestimmung seines Daseyns in der Zeit möglich seyn, in Relation zu etwas anderem praeter se, zu einem Dinge außer sich betrachten, der Wirklichkeit einer solchen Relation unmittelbar bewußt seyn. „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich." Gerade die Anmerkung zur Vorrede der zweiten Ausgabe, durch welche es nach K. Fischer unzweifelhaft wird, „wie die Dinge außer uns jetzt als Dinge an sich figuriren", enthält in buchstäblicher Fassung folgende Sätze, welche gleichsam dazu auffordern, jenes wesentliche „durch" nicht zu übersehen und es an Stellen zu ergänzen, wo es, aus welchen Gründen auch immer, weggeblieben ist: „Das empirische Bewußtseyn meines Daseyns ist nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist, bestimmbar. Dieses Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit ist also mit dem Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden." Nicht ein möglicher Glaube also, sondern ein nothwendiges Bewußtseyn ist es, auf welches hin mir die thatsächliche Existenz eines Realen außer mir (in intellektueller Bedeutung), außer diesem meinem Bewußtseyn einleuchtet. Ein solches Daseyn ist nicht Kategorie, „als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sey oder nicht, Beziehung hat" (p. 338 u. 339 Anm.). Wie jenes Reale außer mir an sich selbst ist, weiß ich nicht, unmittelbar auch noch nicht, wie es mir erscheint, zunächst ist es mir weder als Sache an sich selbst oder Noumenon, noch als Erscheinung (cf. p. 156, p. 339 Anm.), sondern nur als Correlat der Bestimmung meines Daseyns in der Zeit gegeben. Doch aber ist es, zufolge dem

Digitized by Google

geführten Beweiſe, mir als unbeſtimmte Wahrnehmung, d. h. als von Empfindung begleitete Vorſtellung eines Beharrlichen gegeben. Empfindung aber iſt „die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſofern wir von demſelben afficirt werden“. Und „die Fähigkeit (Receptivität), Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit“ (p. 71). Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns jene äußeren Dinge gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen von denſelben. Sollten wir jedoch vielleicht nur einen inneren Sinn haben, ſo daß unſer Bewußtſeyn vom Daſeyn äußerer Dinge blos durch äußere Einbildung vermittelt wäre? „Es iſt klar“, wendet hiergegen Kant ein, „daß um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anſchauung darzuſtellen, wir ſchon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloße Receptivität einer äußeren Anſchauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakteriſirt, unmittelbar unterſcheiden müſſen. Denn ſich auch einen äußeren Sinn blos einzubilden, würde das Anſchauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft beſtimmt werden ſoll, ſelbſt vernichten“ (p. 237 Anm.). „Vermittelſt des äußeren Sinns aber (einer Eigenſchaft unſeres Gemüths) ſtellen wir uns Gegenſtände als außer uns, und dieſe insgeſammt im Raume vor“ (p. 74). Die Erkennbarkeit äußerer Dinge iſt alſo nur dadurch möglich, daß wir einen äußeren Sinn beſitzen; wir haben Erkenntniß des Daſeyns (welches dann Kategorie iſt) von Dingen außer uns im Raume. Hierdurch erhält die Form, welche Kant der Theſis ſeiner „Widerlegung des Idealismus“ gegeben hat: „Das bloße, aber empiriſch beſtimmte, Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raume außer mir“, ihre Rechtfertigung, obwohl in dem eigentlichen Beweiſe von Gegenſtänden im Raume ebenſowenig die Rede iſt, wie von einem, durch die Kategorie geſetzten Daſeyn äußerer Gegenſtände. In dem Beweiſe hiervon zu ſprechen, war aber auch gar nicht nöthig, denn daß ich in Abſicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände

Digitized by Google

im Raume ebensowenig eines Schlusses bedarf, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinns (meiner Gedanken), weil sie beiderseitig nichts als Vorstellungen sind, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtseyn) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist, war durch die Kritik der reinen Vernunft bereits hinlänglich und schon in der ersten Ausgabe derselben dargethan. Es handelte sich nur noch um den Nachweis, daß eine unmittelbare Wahrnehmung von Dingen außer uns im Raume thatsächlich stattfindet, und diesen Nachweis liefert die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe. Nun erst war der problematische Idealismus des Descartes, welcher „nur eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für unzweifelhaft erklärt" und „das Unvermögen, ein Daseyn außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen" behauptet, vollständig ad absurdum geführt. Der gegen Descartes gerichtete kantische Syllogismus lautet also in kürzester Fassung: Unsere innere, dem Carteſius unbezweifelte Erfahrung ist nur durch die Wahrnehmung eines Beharrlichen, diese nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir (in intellektueller Bedeutung) überhaupt existirt (nicht im Sinne der Kategorie), also nur durch ein unmittelbares Bewußtseyn vom Daseyn äußerer Dinge, und dieses Bewußtseyn wird zur Erkenntniß dadurch, daß es nur durch den äußeren Sinn vermittelt seyn kann, es ist identisch mit dem unmittelbaren Bewußtseyn vom Daseyn (als Kategorie) äußerer Dinge im Raume. Der letzte Satz enthält mit Rücksicht auf die Erörterungen der transcendentalen Aesthetik über die Idealität des Raumes und der transcendentalen Logik über die aprioriſche Bedeutung der Kategorien gleichzeitig eine Widerlegung des Berkeley'schen Idealismus, welcher die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Da aber Berkeley die gleiche Unmittelbarkeit des Bewußtseyns von räumlichen Dingen und dem eigenen Selbst nie bezweifelt hat, konnte und wollte die Beweisführung Kant's, nach dessen ausdrücklicher und wiederholten falschen Interpreta-

Digitized by Google

tionen gegenüber immer wieder ausdrücklich hervorzuhebender Erklärung ihre Spitze gegen Berkeley nicht kehren.

Wir sind noch eine Erklärung darüber schuldig, in welchem Verhältnisse K. Fischer's Auffassung des kantischen Dinges an sich zu unserer Paraphrase der „Widerlegung des Idealismus“ steht. Es wurde von uns hervorgehoben, daß Kant's Beweis zunächst weder zeigt, wie äußere Dinge uns erscheinen noch wie sie an sich sind, dieselben also zuvörderst weder als Erscheinungen noch als Dinge an sich deducirt, sondern nur unser unmittelbares Bewußtseyn von denselben, also die Beziehung eines realen Etwas außer uns auf uns feststellt. Nachdem aber die Erweiterung jenes Beweises, wie sie in der Thesis desselben und einer Anmerkung zu ihm gegeben ist, gezeigt hat, daß unser Bewußtseyn von der genannten Beziehung durch die bewußte Vorstellung des Daseyns räumlicher Dinge gewissermaßen repräsentirt ist und seinen Ausdruck in den Erscheinungen des äußeren Sinns erhält, führt das Denken nothwendig auf den Gegensatz von äußeren Erscheinungen und einem Etwas, welches äußerlich erscheint oder Dingen an sich, als dem Correlate äußerer Erscheinungen. Und da nach K. Fischer's Deutung der kantischen Lehre die Gegenstände als Dinge an sich den Stoff zu empirischen Anschauungen geben oder den Grund enthalten, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen, kann jetzt, aber erst jetzt das Bewußtseyn von einem Verhältnisse äußerer Dinge zu mir auch als Bewußtseyn einer Beziehung von Dingen an sich auf mein Vorstellungsvermögen gefaßt werden; denn von Dingen an sich spricht man erst dann, wenn man zur Auffassung der Dinge als Erscheinungen gelangt ist. Mit Rücksicht darauf, was nach unseren Erläuterungen die „Widerlegung“ implicite, gleichsam latent, enthält, erklärt mithin der Satz: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“, eine solche Wahrnehmung nur unter der Bedingung für möglich, daß meinem äußeren Sinne gewisse Eindrücke, nicht durch mich, sondern durch etwas

Digitized by Google

von mir Verschiedenes gegeben werden, also nur unter Voraussetzung der Receptivität des äußeren Sinns, nicht aber durch bloße Spontaneität der Einbildungskraft. Insofern bildet die „Widerlegung des Idealismus“ eine Ergänzung aller jener, besonders in den Prolegomenen häufig auftretenden Sätze, in welchen Kant die Möglichkeit der Erscheinungen auf das Verhältniß gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit (Proleg. Ausgabe von Kirchmann p. 37) zurückführt oder davon spricht, daß die sinnliche Erkenntniß nur die Art vorstellt, wie die Dinge unsere Sinne afficiren (ibid. p. 41, 70, 74, § 57, p. 124). Wer also, wie K. Fischer, die Lehre vom Ding an sich als übersinnlichem Substratum der Erscheinung für einen integrirenden Bestandtheil des transcendentalen Idealismus hält, kann in einer solchen Ergänzung unmöglich einen Widerspruch gegen eben diesen Idealismus sehen.

„Sinn und Buchstaben der urkundlichen Stellen“ scheinen nach alledem eine mit dem Lehrbegriff des transcendentalen Idealismus in keinerlei Widerspruch stehende Bedeutung der „Widerlegung des Idealismus“ nicht nur zuzulassen, sondern zu fordern. Was bei dem Versuch, in den Gedankengang dieser „Widerlegung“ einzudringen, so leicht Mißverständnisse hervorruft, dürfte, abgesehen von etwaigen, dabei mitwirkenden fehlerhaften Auffassungen des sonstigen Inhalts der Vernunftkritik hauptsächlich der, auch von Kant anderwärts unbehaglich empfundenen (Kr. d. r. V. p. 699) Zweideutigkeit des Ausdrucks „außer uns“ zuzuschreiben seyn, eine Zweideutigkeit, welche in der „Widerlegung“ um so gefährlicher wird, als hier die Deduction des unmittelbaren Bewußtseyns von Dingen außer uns in intellectueller Bedeutung gleichzeitig zum Erweis der Realität des äußeren Sinns, also einer Beziehung der Anschauung auf wirkliche Dinge außer mir im Raume benutzt wird, ohne daß Kant selbst diese beiden Bestandtheile seines Beweises scharf sondert.

Digitized by Google

Der Gesammtcharakter von Kant's Lehre im Lichte von Kuno Fischer's neuster Kritik derselben.

Von Prof. Dr. J. Witte.

I. Kuno Fischer über die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft.

Im Sommer des eben zu Ende gehenden Jahres übersendete Kuno Fischer zu meiner großen Freude mir seine „Kritik der kantischen Philosophie, München bei Fr. Bassermann 1883. gr. 8°. VI u. 112 S.". In dieser neuen Schrift liefert der Altmeister der modernen Kantforschung, welchem Anhänger wie Gegner seiner speziellen Methode — die letzteren wenigstens, wenn sie aufrichtig seyn wollen — zu gleich großem Danke sich verpflichtet fühlen müssen, einen wiederum höchst beachtenswerthen Beitrag zur Würdigung des urkundlichen Kriticismus. Ref. würde sich jedoch nicht wundern, wenn gerade diese neuste Publikation Fischer's sogar bei denjenigen, welche in sehr vielen anderen Punkten nicht nur von der geistvollen Art sondern auch von der Richtigkeit der hier vorgetragenen Auffassung Kant's überzeugt sind, wegen mancher und noch dazu nicht minder zahlreichen, auch dem Verf. selber überaus wichtigen Darlegungen auf den allerentschiedensten Widerspruch stoßen sollte. — —

Dabei möge an dieser Stelle ganz abgesehen werden von dem Verhältniß dieses Buches zu dem Inhalte des 3. und 4. Bandes von des Verf. „Geschichte der neuern Philosophie". Wie Kuno Fischer selber die vorliegende neue Leistung vor der Hand als ein Ganzes für sich angesehen wissen will, so soll sie zunächst auch von uns als ein solches beurtheilt werden. Gerade Ref. darf überdies nicht mit dem Eingeständniß zurückhalten, daß er eben an diesem Ganzen eine Freude gehabt hat, gegenüber welcher für ihn persönlich sogar die an sich gewichtigsten Bedenken, die er im Folgenden zu äußern nicht umhin kann,

Digitized by Google

geringfügig erscheinen und daß er in jedem Falle dem Verf. zu größtem Danke sich verpflichtet hält für die äußerst werthvolle Gabe dieses Buches. —

Diese „Kritik der kantischen Philosophie" besteht aus fünf Capiteln, von denen die ersten drei als Grundlage für die darauf folgende Prüfung uns eine übersichtliche Erläuterung der Hauptgesichtspunkte geben, nach denen Fischer die Grundlehren Kant's in dessen drei kritischen Hauptwerken aufgefaßt wissen will, während die letzten beiden Capitel uns die Beurtheilung selber bringen. Diese gestaltet sich aber nicht blos zu einer „immanenten" Kritik, sondern auch zu einer abschließenden Würdigung der kantischen Lehre von dem Standpunkte unseres heutigen philosophischen Wissens aus, soweit dies in der Persönlichkeit des Verf. eine bedeutsame Repräsentation gefunden hat.

Auf S. 3 sagt dieser: „Der gesammte Charakter der kantischen Philosophie vereinigt, wenn wir die Hauptsache in's Auge fassen, drei Grundzüge in sich, die richtig vorgestellt und verknüpft seyn wollen, damit uns die volle Wesenseigenthümlichkeit dieser Philosophie, die das letzte Jahrhundert beherrscht hat, einleuchte: sie ist Erkenntnißlehre, Freiheitslehre, Entwicklungslehre." Diese Vorstellung des Verf. vom Ganzen der kantischen Lehre ist der Grund, weshalb er im 1. Cap., S. 3—13, „Die kantische Philosophie als Erkenntnißlehre", im 2. Cap., S. 23—29, „Die kantische Philosophie als Freiheitslehre", im 3. Cap., S. 29—57, „Die kantische Philosophie als Entwicklungslehre" behandelt und weshalb dem entsprechend das 4. Cap., das den Titel „Die Prüfung der kantischen Grundlehren" führt, in zwei Abschnitten zuerst dieselben drei Gesichtspunkte berücksichtigt und sonst nur noch einen einzigen wichtigen Hauptpunkt beachtet. Denn Kuno Fischer's immanente Kritik nimmt hier folgenden Gang: „Die Prüfung der Erkenntnißlehre", S. 37—75, geht voran, dann folgt „Die Prüfung der Freiheits- und Entwicklungslehre", S. 75—81, und zuletzt bietet der Verf. uns noch „Die Prüfung der Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich", S. 82—89.

Digitized by Google

Den Schluß des ganzen Buches bildet die im oben angegebenen Sinne „absolute" Kritik, welche dessen 5. Cap. enthält unter dem Titel: „Die Aufgaben und Richtungen der nachkantischen Philosophie."

Was die einzelnen Theile der Erläuterung angeht, so sind es folgende Punkte, welche K. Fischer als besonders charakteristisch für die Gesammtheit der in Kant's Erkenntnißtheorie zusammengefaßten Untersuchungen und deren Bestreitung ansieht, nämlich: „Die Lehre von den Erscheinungen. Der transscendentale Idealismus", ferner „Die Einwürfe gegen die transscendentale Aesthetik" und endlich „Die Lehre von den Dingen an sich." Dies ist der Gegenstand der ersten drei Hauptabschnitte im Cap. 1, welches in je zwei Unterabschnitten noch diese Probleme berührt: „I. 1. Die Entstehung der Erscheinungen." „2. Die Idealität der Erscheinungen." „II. 1. Der erste Einwurf. Die relative Geltung der geometrischen Axiome." „2. Der zweite Einwurf. Die natürliche Weltansicht." „III. 1. Die Sinnlichkeit der reinen Vernunft." „2. Das Ding an sich."

Hier bietet uns der Verf. nun überall viel des Allerbesten dar. So wird auf S. 4 die Aufgabe der Erkenntnißlehre mit Recht als Lösung der Frage „nach der Entstehung der menschlichen Erkenntniß" bestimmt und von dieser im Abschnitt 1 treffend gesagt: „Wenn die Entstehung der menschlichen Erkenntniß erleuchtet werden soll, so sind die Bedingungen zu erforschen, die ihr vorausgehen, also in dem Vermögen unserer intellectuellen Natur enthalten seyn müssen, aber nicht selbst schon Erkenntniß seyn dürfen. — Aus Abschnitt 2 hebe ich als eine sehr zeitgemäße Erörterung den Nachweis davon hervor, daß in Kant's Sinne die Empfindungen, d. i. der Stoff oder die Materie der Erscheinung wohl a posteriori, aber nicht empirisch gegeben seyen. Denn dieselben gehören zwar zu den Bedingungen der Erfahrung und sind „in ihr enthalten, aber nicht durch sie gemacht: nicht sie gehen aus der Erfahrung hervor, sondern diese aus ihnen".

Digitized by Google

Im Abschnitt II. 1. S. 9 fgg. wiederum wird in überzeugender Weise dies dargethan: „Gemäß seiner (Kant's) Lehre darf man die Einrichtung der menschlichen Vernunft und die in ihr enthaltene Raumanschauung als eine Urthatsache ansehen, diese aber nicht als eine empirische bezeichnen, weil die Erfahrung das Product der Vernunft ist und nicht deren Bedingung." ... „Die Geltung unserer mathematischen Einsichten ist mithin nach der ausdrücklichen Lehre unseres Philosophen keineswegs unbedingt, sondern von unserer Raum- und Zeitanschauung durchaus abhängig, aber sie ist unter dieser Voraussetzung apodiktisch wie keine andere Art unserer theoretischen Erkenntniß." — Die Einwürfe der natürlichen Weltansicht wider die kritische Lehre von Raum und Zeit entkräftet Fischer aber auf folgende Art und jedenfalls wesentlich im Sinne, wenn auch in etwas freier Auffassung des kantischen Wortlautes auf S. 12/13 folgendermaaßen: „Raum und Zeit sind die Vernunftgesetze*) unseres Anschauens, die als solche die gesammte Sinnenwelt beherrschen, weil sie dieselbe überhaupt erst ermöglichen. Daher wird ihre kosmische oder universelle Geltung, die der natürliche Sinn mit Recht fordert und festhält, durch die Vernunftkritik so wenig aufgehoben, daß sie durch dieselbe erst wahrhaft begründet, zugleich aber dergestalt begrenzt wird, daß noch etwas seyn kann, das unabhängig von Raum und Zeit ist..... Wenn Raum und Zeit die Anschauungen der menschlichen Vernunft genannt werden, so muß man wohl unterscheiden, in welchem Sinne dies Wort zu nehmen ist: es bezeichnet den Menschen als Subject des Erkennens, nicht als eines der Erkenntnißobjecte. Als Subject alles Erkennens .... ist unsere Vernunft die Bedingung aller Objecte überhaupt, der gesammten Sinnenwelt, worin im Laufe der Zeit das natürliche Menschengeschlecht erscheint.... Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit.... Aber das Subject des Erkennens ist nicht

*) Ref. würde speziell das Moment des Raumes sowie das der Zeit für sich allein weder in eigenem noch in Kant's Sinne als „Gesetz" bezeichnen.

Digitized by Google

in der Zeit sondern diese ist in ihm, denn sie ist die Grundform seines Vorstellens. Wenn man dagegen mit **Schopenhauer** Raum und Zeit als die Anschauungsformen unseres Intellects betrachtet und zugleich für thierische Gehirnfunctionen erklärt, dann erst entsteht jene Ungereimtheit, die einen offenbaren circulus vitiosus beschreibt: Raum und Zeit sollen von einer Bedingung abhängig seyn, die wie die thierische Organisation und die ihr vorausgehenden Stufen der Natur und des Lebens selbst nur möglich sind unter der Bedingung des Raumes und der Zeit."

In dem letzten Abschnitte dieses Capitels ist das wichtigste die gegen die Ansicht von Classen und Laßwitz sowie auch gegen die ähnliche häufig bei anderen vorhandene Irrlehre gerichtete Auseinandersetzung, daß Kant allerdings die Dinge an sich Ursachen der Empfindungen seyn läßt. Daß nach Kant selber die Dinge an sich wirklich solche Empfindungsursachen sind, ergiebt sich nach Fischer sogar schon aus folgendem Umstande. Kant hat ja gegen Eberhard die Schrift gerichtet „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik entbehrlich werden soll", und er sieht sich in dieser genöthigt, zu dem angeblich haltbaren Einwurfe jenes Hallenser Philosophen: „wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich", dies zu bemerken: „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können." Mit Recht also ist Kuno Fischer sehr verwundert darüber, daß, was hiernach den Inhalt einer „beständigen Behauptung" bei Kant ausmacht, von Classen, Laßwitz und anderen Kant-Interpreten, besonders auch von manchem der neumodischen Kantphilologen, jenem abgesprochen wird. Ueberdies ist Fischer durchaus darin beizupflichten, daß wer so, wie er es nach unseren obigen Citaten gethan hat, Kant's Lehre vom Raume dargestellt hat und wer so, wie er es in

Digitized by Google

diesem letzten Citate thut, die Dinge an sich auffaßt, die letzteren eben nicht mit den „Dingen außer uns" verwechselt und daß die gegentheilige Behauptung Classen's (in den „Grenzboten" No. 40 von 1882) eine Unwahrheit ist. Wenn Classen gleichwohl auch später noch einmal (ebd. No. 37 von 1883) und zwar sogar aus einer anderen Stelle dieser Schrift Fischer's den Grund zu einer gleichen Unterstellung herzunehmen wagt, so übersieht er, daß nach Fischer's an derselben gegebenen Auseinandersetzung vielmehr gerade Kant selber in allerdings inconsequenter Weise solche Verwechselung einmal gemacht haben soll. Daß letzteres nicht der Fall ist und unser Autor sich hier wohl selber im Irrthume befindet, gebe ich freilich Classen zu. Zugleich geht aus dem Schlußpassus jener zuletzt citirten Anmerkung Kant's gegen Eberhard hervor, daß Kant selber das Ding an sich nur übersinnlich, mithin lediglich in geistigem Sinne, aufzufassen vermag und daß Classen darum völlig unkantisch redet, wenn er in jenem späteren Grenzboten-Artikel von 1883 dies bemerkt: „Wenn jemand Kant so versteht wie heut zu Tage noch Kuno Fischer, daß er meint, die Gegenstände der Erfahrung seyen durchgängig nur ideal, und ihr ganzes Seyn bestehe im Vorgestelltseyn durch die menschliche Vernunft, dann ist Kant für ihn dem subjectiven oder empirischen Idealismus verfallen." Hiernach nämlich ist Classen der Ansicht, daß Gegenstände der Erfahrung, die durchgängig ideal seyn sollen, ein Seyn haben müßten, welches blos im Vorgestelltseyn durch die menschliche Vernunft bestände. Dies ist aber weder an sich nothwendig noch Fischer's oder Kant's Meinung, obschon nach letzterem auch die Erfahrungsgegenstände „durchgängig ideal" seyn müssen, da er sie auf einer Affection geistiger Dinge an sich ihrem letzten und dem Erfahrungsganzen voraufliegenden Grunde nach beruhen läßt. —

Das zweite Capitel in Kuno Fischer's vorliegender Schrift zerfällt in diese drei Abschnitte: I. „Der kantische Realismus und Idealismus." II. „Das Ding an sich als Wille", welcher Abschnitt wiederum diese beiden Unterabtheilungen um-

Digitized by Google

faßt: 1. „Die intelligible Ursächlichkeit" und 2. „Die moralische Weltordnung". Es folgt III. „Die Lehre von Gott und der Unsterblichkeit", ein Abschnitt, der sich in diese weiteren Abtheilungen gliedert: 1. „Der kantische Theismus", 2. „Die kantische Unsterblichkeitslehre". — Der letztere Punkt hat in der Neuzeit nirgendwoanders eine so ausführliche kritische Beleuchtung wie hier gefunden.

Anführe ich aus diesem Capitel nur folgende höchst beherzigenswerthen Sätze über „die intelligible Ursächlichkeit" auf S. 24/5: „Unser Philosoph betrachtet die Dinge an sich als das übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und Sinnenwelt, als das stoffgebende Princip oder als die Ursache unserer Empfindungen, er schreibt ihnen demnach eine Ursächlichkeit zu, die in einem ganz anderen Sinne zu nehmen ist, als jene Kategorie der Ursache, welche die Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt und dadurch unsere Erfahrung ermöglicht und macht, aber eben deshalb auch nur innerhalb der letzteren gilt. Dieser Begriff ist eine Verstandesregel, die blos auf die Erscheinungen, also nicht auf die Dinge an sich angewendet werden darf. Dies hat Kant gewußt und gelehrt. Man darf nicht ohne Weiteres annehmen, daß ein solcher Denker sich mit seinen eigenen Lehren in so grobe und handgreifliche Widersprüche verstrickt habe, daß er denselben Begriff, dessen Ungültigkeit für Dinge an sich er begründet hat, dennoch unbeirrt auf diese anwendet. Er unterscheidet zwei grundverschiedene Arten der Causalität: „die bedingte oder sensible" und „die unbedingte oder intelligible". Jene gilt für die Erscheinungen, deren Zeitfolge blos durch sie bestimmt und ausgemacht wird; diese gilt von keiner Erscheinung und ist unabhängig von aller Zeit. Nun sind Dinge an sich zeitlos und ursächlich: daher ist ihre Causalität die unbedingte oder intelligible, die nach der Lehre unseres Philosophen in der Freiheit oder in dem reinen Willen besteht, der das moralische Weltprincip ausmacht."

Ganz vortrefflich endlich finde ich hier die Darstellung von

Digitized by Google

Kant's Unsterblichkeitslehre, der K. Fischer mit Recht eine weittragende positive Wendung und Ausdehnung genialster Art auf überraschende Weise giebt. Doch, da ich nicht gesonnen bin, die Vorzüge dieser Auffassung auch nur durch ein leises Wort der Kritik an dieser Stelle zu trüben, so möge hierüber alles in dem meisterhaften Zusammenhange nachgelesen werden, den ihm der Verf. gegeben hat! —

Das dritte darstellende Capitel, welches die kantische Philosophie als Entwicklungslehre behandelt, zerfällt in diese Abschnitte: I. Die kantischen Grundprobleme. II. Die entwicklungsgeschichtliche Weltansicht (und zwar 1. Die natürliche Entwicklung. 2. Die intellectuelle Entwicklung. 3. Die culturgeschichtliche Entwicklung. 4. Die moralische und religiöse Entwicklung) und III. Die teleologische Weltansicht (nämlich 1. Die Weltentwicklung als Erscheinung. 2. Die Weltentwicklung als zweckmäßige Erscheinung. 3. Die Weltentwicklung als Erscheinung der Dinge an sich). — In diesem letzten Abschnitte ist vor allem werthvoll die Erörterung Fischer's über die Stellung von Kant's Kriticismus zum Optimismus und Pessimismus, mit deren Annahmen der transscendentale Idealismus schon deshalb unvereinbar ist, weil diese Anschauungen über den Werth des Lebens auf gleicher Linie stehen, denn „beide sind eudämonistisch gesinnt und halten die Glückseligkeit für das allein wünschenswerthe Gut" (S. 56). Das ist aber eine sehr nothwendige Belehrung für Herrn Ed. v. Hartmann, die dieser sich zu Herzen nehmen mag. Ich gehe im Uebrigen auf die Einzelheiten dieses Capitels nicht ein. Erblicke ich doch theils auch gerade hier eine Fülle des Lobens- und Anerkennungswerthesten, theils aber unterlasse ich jenes deshalb, weil gerade dieses Capitel einige principielle Auseinandersetzungen mit dem Verf. erheischt, zu denen ich mich nunmehr wenden muß.

II. Kant und die Entwicklungslehre (der Darwinismus).

Daß Kuno Fischer in der übersichtlichen Erläuterung der ersten drei Capitel in der That die Grund- und Kerngedanken

Digitized by Google

der kantischen Philosophie in bündiger und lichtvoller Weise zusammengefaßt hat, daran wird kein Kenner zweifeln; fraglich bleibt nur, ob gerade die Hauptgesichtspunkte, mittels deren solche Zusammenfassung des allerdings Wichtigsten hier stattgefunden hat und denen entsprechend der Verf. auch das Einzelne oftmals sehr gut beleuchtet hat, für eine zutreffende und objective Bezeichnung der eigenen Ideen Kant's gelten können und ob Fischer überall in Darlegung des speziellen Inhalts dem urkundlichen Sachverhalte vollkommen gerecht geworden ist. In beiden Beziehungen vermag ich die soeben aufgeworfene Frage leider nicht durchweg zu bejahen.

Es leuchtet gewiß jedem von selbst ein, daß, wenn Kuno Fischer „die kantische Philosophie als Erkenntnißlehre" in einer Rücksicht bezeichnet, er damit eine durchaus angemessene Kategorie für den Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft" angegeben hat; nicht minder passend wurde der Inhalt der „Kritik der praktischen Vernunft" als von dem Gesichtspunkte der „Freiheitslehre" beherrscht dargestellt; keineswegs aber läßt sich dasselbe sagen von dem Gesichtspunkte der „Entwickelungslehre" in Bezug auf den Inhalt der „Kritik der Urtheilskraft". So geistvoll und richtig auch der Gedanke Fischer's seyn mag, sogar schon bei Kant die klar bewußten Anfänge von dem zu erblicken, was in der heutigen „Entwicklungslehre" Berechtigtes und Geniales enthalten ist: so wird für uns die letztere doch gerade durch das, was in ihr philosophisch unhaltbar erscheint, so sehr charakterisirt, daß es leicht zu den unheilvollsten Verwirrungen in der urkundlichen Auffassung Kant's führen möchte, wenn man auch nur eine Hauptseite seiner Lehre, in dieser Hinsicht also zumal den Inhalt der „Kritik der Urtheilskraft", mit einem Ausdrucke bezeichnet, der in der Gegenwart — sey es mit Recht oder mit Unrecht — einen mit dem Kriticismus im Wesentlichen ganz unvereinbaren Begriffsinhalt gewonnen hat, indem derselbe unter dem Einflusse des „Darwinismus" ja lediglich für eine blos mechanisch vor sich gehende Veränderung gebraucht wird. Nicht der Ge-

Digitized by Google

danke, daß das Bewußtseyn sich entwickelt, sondern daß es schöpferisch wirkt in selbstthätigen Grundvermögen und Kräften: das ist der leitende Gesichtspunkt des kantischen Kriticismus. Gerade des Verf. ausführliche und von mir besonders hochgehaltene Darstellung der Philosophie Kant's im 3. und 4. Band seines Hauptwerks hat das sonst auf's Nachdrücklichste betont. So sehr hat die Rücksicht auf die aller empirischen Veränderung gegenüber selbständige Konstanz der ursprünglichen Grundlagen des Bewußtseyns in Kant's Denken und Forschen alle übrigen Momente überwogen, daß derselbe nur allzusehr die Bedeutung des empirischen Werdens und der Veränderungen, durch welche das Apriori zum Selbstbewußtseyn gelangt, übersehen hat, wie dies J. Bona Meyer in seiner Hauptschrift über „Kant's Psychologie" in trefflicher und überzeugender Weise dargethan hat. Daß freilich die aprioriſche Konstanz nur mit empirischer Veränderung und zwar auch mit dieser eben nur unmittelbar unverträglich ist, — daß das Apriori jedoch keineswegs das Werden überhaupt ausschließt, sondern sogar durch seine schöpferische Kraft alles eigentliche Leben und selbst das empirische in letzter Instanz begründet, ist eine unbestreitbare Thatsache. Dieselbe ist indessen Kant erst später zum deutlichen Bewußtseyn gekommen, eben seit jener Zeit etwa, da die ersten Ansätze zu den Lehren der „Kritik der Urtheilskraft" in seinem Geiste keimten; gleichwohl hat dieser Gesichtspunkt niemals solche Macht in Kant's Denken gewonnen, daß er irgendwie systematisch einen seiner umfassenden Gedankenkreise beherrschte. Soweit derselbe in der „Kritik der Urtheilskraft" sich aber überhaupt geltend macht, muß er sorgfältig von dem einer bloß mechanischen Veränderung unterschieden werden. Dafür hat — wie mich wenigstens dünkt — der Verf. in dieser Schrift nicht die genügende Sorge getragen; und so steht also zu befürchten, daß er — was keiner mehr als Ref. bedauern könnte — auf's Neue den in diesem Falle nicht ungegründeten Widerspruch derjenigen hervorrufen wird, welche nur allzugerne gerade bei ihm überall Spuren einer subjektiven Willkür — freilich selber

Digitized by Google

in willkürlicher Subjectivität zumeist befangen — finden möchten. — Daß in der „Kritik der Urtheilskraft" der Gedanke der „Entwicklung" eine bedeutsame Rolle spielt und noch dazu in Hinsicht auf solche Probleme, deren Lösung für die spezifische Leistung dieses Werkes von unmittelbarer Wichtigkeit ist: das soll mithin durchaus nicht in Abrede gestellt werden; allein wie in den übrigen Kritiken, so bleibt diese Entwicklung, auch wenn sie nur im vorempirischen und übersinnlichen Verstande genommen wird, selbst in dem letzten kritischen Hauptwerke etwas, was hinter der Feststellung und Beleuchtung der konstanten Seite des teleologisch und ästhetisch ergründeten Apriori zurücktritt. Wer z. B. das Ziel, welches Kant speziell in dem ästhetischen Theile der „Kritik der Urtheilskraft" verfolgt, präcis bezeichnen will, wird sich etwa so ausdrücken müssen: „Kant hat mit der psychologischen Betrachtungsweise der englischen Kunsttheoretiker das gemein, daß er das Schöne nicht als etwas in Unabhängigkeit vom menschlichen Geiste Bestehendes ansieht. Aber so innerlich und durchgeistigt seine Ergründung desselben daher auch ist, so darf sie doch nicht für subjektiv gelten: weder blos für individuell-subjectiv und psychologisch noch für spiritualistisch nach Art eines absoluten Idealismus und seiner dogmatischen Deductionen. Denn Kant fragt freilich nicht blos, worin der schöne Eindruck bestehe noch gar, was schön an sich sey, sondern er bemüht sich zu ergründen, welchen Momenten einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Geistes etwas unterliegen müsse, um in unserer Seele einen schönen Eindruck hervorzubringen." — Wie aber hiernach in diesem Theile der „Kritik der Urtheilskraft" es sich um die Gesetzmäßigkeit des Schönen handelt, so ist auch in dem anderen Theile der „Kritik der Urtheilskraft" Kant alles an jener Gesetzmäßigkeit gelegen, welche uns nöthigt, Naturdinge als Zwecke und in einem zweckmäßigen Zusammenhange stehende Erscheinungen zu betrachten, und darum bleibt auch hier das konstante Apriori das beherrschende Element. Ihm gegenüber nimmt in diesen Erörterungen um so mehr der Gesichtspunkt der „Entwicklung" nur eine secundäre Stellung

Digitized by Google

ein, als nach Kant die Zweckmäßigkeit der Natur und ihr inneres Leben etwas Derartiges ist, daß es unserer unmittelbaren Auffassung sich entzieht und darum wohl eine subjective Betrachtung, die wir ihrerseits in ihrer Gesetzmäßigkeit erforschen können, zuläßt, die aber keine objective Erkenntniß gestattet, weshalb dasselbe erkenntnißtheoretisch eben genau wie das Schöne zu behandeln seyn und nur der wesentlich gleichen Art von philosophischer Kritik zugänglich seyn soll. Es ist diese Kritik aber eine solche, die uns begreiflich macht, warum das Urtheil über das Schöne und Zweckmäßige wohl auf subjective „Gemeingültigkeit", aber nicht auf objective Allgemeinheit Anspruch machen kann. Schon die hier so bewunderungswürdige kritische Vorsicht Kant's, in welcher er zu dem Satze gelangt: „es ist für Manchen ungereimt, ... zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde", droht in einen allzu zuversichtlichen Dogmatismus verkehrt zu werden, wenn man ihm, der jedes Urtheil über innere Veränderungen der Naturerscheinungen nur unter solcher Reserve gelten ließ, die Urheberschaft einer Entwicklungslehre, die ja auch nach Fischer selber vor allem für das Wesen der Naturobjecte bedeutsam seyn soll, zuschreiben will. Ich meine: der große Kant ist an Ruhm so reich, daß er auf den, der unbewußte Entdecker einer in manchen Beziehungen so mißverständlichen und zweideutigen Hypothese zu seyn, ohne Schaden verzichten kann, dem wahren Sachverhalte nach trotz Fritz Schultze in seinem Buche „Kant und Darwin" und selbst trotz Fischer's vorliegender Leistung auch wohl verzichten muß.

Denn nach Kant muß es für uns eben bei den Worten Haller's, denen freilich ein Göthe und auch der diesen Dichter als weltweisen Poeten für sich in Anspruch nehmende Hegelianismus stets widersprochen hat, sein Bewenden behalten: „In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist." Um Kant's Stellung in diesem Punkte endgültig zu bestimmen, will ich schließlich hier folgende Aussprüche Kant's aus der „Kritik der Urtheilskraft" aneinander reihen, denen sämmtlich auch das gemeinsam ist, daß nach ihnen der als eigenthümlich kantisch anzusehende Gedanke einer „Entwicklung" nicht als ein Princip der Naturwissenschaft sondern der Theologie gelten soll. So heißt es § 61: „Würden wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen ....; so würde der Begriff eines Naturzwecks .... als Vernunftbegriff eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit

Digitized by Google

uns als gleichartig annehmen zu wollen." Ferner bemerkt er § 73: „Wir können aber nichts weiter herausbringen als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnißvermögen ..... wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte als Naturzwecke übrig bleibe als die durch einen obersten Verstand als Welturſache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen." Nach § 75 aber „können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Welturſache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, **objectiv** gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen" ... „Also" — so folgert Kant darum auch im § 85 — „ist die Physikotheologie eine mißverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend." — Vollends ist es noch eine Stelle im § 80, die zumal durch ihren bündigen Schlußsatz Kant von jeder Art Vertretung einer solchen Entwicklung trennt, nach welcher das Princip dieser Entwicklung in der Natur der Dinge selber liegen würde. Es heißt dort nämlich: „.... die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen außereinander in diesem Producte; da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache blos in der Materie als einem Aggregat vieler Subſtanzen außer einander gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die **Autokratie** der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung." — Freilich auch jenen verständigen Sinn, der in kritischer Einschränkung auf die Welt der bloßen Phänomene dem Gedanken der „Entwicklung" wirklich zukommt, hat Kant nirgend anders so treffend als in eben diesem Paragraph ausgedrückt, wenn er dort sagt: „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolu-

Digitized by Google

tionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande heraus ging (gleichsam als ein großes Thier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hatte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben." — In einer Anmerkung erklärt Kant solche Hypothese zwar für „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft", indessen sey sie nicht „ungereimt" ... wie die generatio aequivoca, ... die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie" .., sondern „immer noch generatio univoca" ..., sofern nur etwas Organisches aus einem anderen Organischen .... erzeugt würde." — —

III. Der Sieg der rationalistischen Auffassung von Kant's Kriticismus.

Das IV. Capitel von des Verf. Schrift bringt nunmehr „die Prüfung der kantischen Grundlehren" mit den bereits oben bezeichneten Hauptabschnitten. Der erste derselben, „die Prüfung der Erkenntnißlehre", behandelt folgende Themata: „1. Der Widerstreit in der Vernunftkritik. 2. Die Entstehung des Widerstreits. 3. Die erneute Widerlegung des Idealismus. Kant wider Jacobi. 4. Einwürfe (scil. gegen des Verf. Darstellung im 3. und 4. Band der „Gesch. d. neuern Phil.") und deren Prüfung." — Der Verf. hält es hier nur der Mühe werth, sich mit E. Arnoldt und mit dem Ref. auseinanderzusetzen. Ich muß es jenem selber überlassen, deswegen auf's Neue zu Fischer Stellung zu nehmen. Meine, auch von Arnoldt abweichende Position habe ich in jenem Artikel der „Altpreuß.

Digitized by Google

Monatsschrift" von 1883, den der Verf. hier nur in einem Punkte bekämpft, ausführlich dargelegt. Was Fischer mir gegenüber geltend macht, betrifft nämlich lediglich meine Ansicht vom Verhältniß der zweiten zur ersten Original-Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft". Ich glaube, auch gegenüber den von Kuno Fischer hier vorgebrachten neuen Beweisgründen, an meiner früheren Ansicht festhalten zu sollen. Ohne daß ich mir nämlich Claſſen's sonstige Voraussetzungen für seine Polemik gegen den Verf. anzueignen vermag, die ich vielmehr im Sinne des letzteren schon oben der Hauptsache nach zurückgewiesen habe, meine ich doch, daß Claſſen in dem zuletzt erwähnten „Grenzboten"-Artikel wenigstens in einem Punkte Recht hat. Derselbe weist hier nämlich darauf hin — und das zweifellos mit vollem Fuge —, daß Kant in den hinzugefügten Stellen der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" ganz andere Gegner seines Kriticismus bekämpft als in der ersten. So komme es, daß solche Worte, deren mannigfaltige Bedeutung auch einen verschiedenen Gebrauch gestatte, hier auch in so verschiedenem Sinne genommen werden, ohne daß deshalb ein sachlicher Widerspruch entsteht. Claſſen bemerkt nämlich wörtlich — und zwar ganz richtig, wie mir in dieser Hinsicht es erscheint — über den hier wichtigen speziellen Punkt das Folgende: „Da er (Kant) ... ganz verschiedene Gegner, den transscendentalen Realismus und den subjektiven Idealismus zu bekämpfen hatte, die Worte aber, auf die es hauptsächlich ankam, „Vorstellung" sowohl wie „Dinge außer uns" in sehr verschiedenem Sinne gebraucht werden können, so ist es kein Wunder, daß man Sätze aus den verschiedenen Capiteln einander gegenüberstellen kann, die sich buchstäblich widersprechen, ohne daß der Sinn, wenn man ihn recht versteht, sich widerspricht." In der von Fischer zuerst angeführten Stelle aus den „Paralogismen" wende sich Kant ja nur gegen diejenigen, welche nach dem Grundsatze des transscendentalen Realismus überall Gegenstände an sich selbst erkennen wollen, wie sie unabhängig von unserer Vorstellung wirklich seyen. Er setze sogar sehr ausführlich und deutlich auseinander, wie alles Wirkliche und Reale „außer uns", das uns jemals in der Erfahrung vorkommen kann, im Raum sey und daher niemals anders als unter der Bedingung unserer Sinnlichkeit betrachtet werden könne. Dabei mache Kant noch dazu selber auf die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks „außer uns" aufmerksam, je nachdem man ihn im transscendentalen Sinne anwende oder im empirischen. Kant verspreche für die nächsten Untersuchungen es allein gebrauchen zu wollen für Dinge, die im Raum anzutreffen seyen, also im empiriſchen Sinne. Weil man nun

Digitized by Google

aber aus dieser Abhängigkeit des Realen von unserer Sinnlichkeit immer den falschen Schluß gezogen habe, daß das Reale lediglich das Product unserer Vorstellung sey, so sage alsdann Kant in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" dies: „Jetzt werde ich euch einen ganz bündigen Beweis liefern, daß die Erscheinungen im Raum trotz ihrer Abhängigkeit von meinen Vernunftformen doch vollständig beharrliche „Dinge außer mir" — das heiße aber nur „„Dinge im Raume"" — seyen." — Wenn Kuno Fischer diesen Sachverhalt bedenken wollte, so dürften ihm meine früheren Argumentationen wohl triftiger erscheinen als bisher. Für mich behalten sie ganz abgesehen von der Bestätigung durch den Hinweis auf den, wie ich meine, allerdings berechtigten Gesichtspunkt Classen's ihre Gültigkeit, da sie in sich selber befestigt genug sind. Sollte wirklich auch meine Ausdeutung der bezüglichen Kant-Stellen zu jenem von Fischer hervorgehobenen Widerspruche führen, so würde auch dieser nur in den Worten liegen, aber nicht in der Sache, zumal nicht wie sie vor Kant's Selbstbewußtseyn sich darstellte, enthalten seyn. —

Auf andere spezielle Punkte von Kuno Fischer's Kritik gehe ich nicht ein. Denn ich stimme dieser in den wichtigen Hauptpunkten bei, insofern sie wenigstens nicht eine Consequenz des eben besprochenen Irrthums noch auch der beanstandeten entwicklungsgeschichtlichen Interpretation ist. Vor allen Dingen bin ich darin mit Kuno Fischer vollkommen einverstanden, daß über Kant hinausgegangen werden müsse hinsichtlich des Problems von der Erkennbarkeit der Dinge an sich. Die blos praktische und moralische Erkennbarkeit der Dinge an sich erscheint auch mir als nicht genügend, und weil sie dies für mich nicht ist, so halte ich die Erweiterung der Erkennbarkeit der Dinge an sich zu einer theoretischen Einsicht schon deshalb für geboten, um nicht anderenfalls einem schließlich sich stets selber widersprechenden Skepticismus zu verfallen. Andererseits besteht aber für mich eine gewisse Grenze in der Erkennbarkeit der Dinge an sich vom Standpunkte menschlichen Wissens und es bleibt für mich von diesem aus überdies ein wesentlicher Unterschied vorhanden zwischen der Natur der theoretischen und der praktischen Dinge an sich. Jene werden nur, soweit sie zugleich Erscheinungen sind, für uns völlig durchdringbar, im Uebrigen bleiben sie bloße Grenzbegriffe, in Bezug auf welche wir jedoch bedenken müssen, was R. Eucken im Bd. 83 dieser Zeitschr. S. 169 über „Grenze" und „Schranke" bemerkt. Kant nämlich habe zwischen beiden folgende begriffliche Scheidung gemacht: „Grenzen setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn

Digitized by Google

einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen. — Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich selbst." Hiernach sind die theoretischen Dinge an sich, sofern sie „Grenzbegriffe" sind, uns wohl in ihrem Daseyn, nicht in ihrer besonderen Qualität erkennbar, z. B. Gott und die Objecte rein übersinnlicher Art. Die praktischen Dinge an sich erkennen wir jedoch in ihrem Wie zuweilen sogar bis ins Einzelste, nämlich da, wo wir sie als sie selbst hervorbringende Subjecte unmittelbar oder nach Analogie solcher mittelbar erfassen. Ist uns doch nichts gewisser als die Natur unseres schöpferischen Willens und seiner selbstthätigen Kräfte und Erzeugnisse und als das, was uns für solche Producte gleichartiger Wesen gilt.

Was aber jenen Mangel bei Kant angeht, der darin besteht, daß dieser grundlos die theoretische Erkennbarkeit der Dinge an sich gänzlich leugnet und nur eine moralische, von jener noch dazu grundverschiedene Erkennbarkeit derselben zuläßt, so bemerkt K. Fischer darüber Folgendes in einer Stelle auf S. 82/3, die ich für ein klassisches Beispiel immanenter und überzeugungskräftiger Kritik halte: „[Es] läßt sich die kantische Erkenntnißlehre nicht in der Verfassung festhalten, welche ihr die Vernunftkritik gegeben hat, zufolge deren nur die sinnlichen Erscheinungen Erkenntnißobjecte sind, alle theoretische Erkenntniß auf das Gebiet der Erscheinungen oder Sinnenobjecte, alle praktische dagegen auf das Gebiet der Freiheit oder der Ideen eingeschränkt bleibt, und jede weitere Erkenntniß für unmöglich gilt. Die Vernunftkritik selbst widerstreitet diesem Resultat, denn sie muß eine Erkenntniß einräumen, die weder praktisch (moralisch) ist, noch sinnliche Dinge oder Erscheinungen zu Gegenständen hat: diese Erkenntniß ist sie selbst, sofern sie auf dem Wege ihrer Forschung die Bedingungen der Erfahrung ergründet und einsieht. Sie will in ihrer transscendentalen Aesthetik und Analytik die Einrichtung oder Organisation der menschlichen Vernunft erkannt haben: diese Erkenntniß ist keine praktische, denn ihr Object ist nicht die Freiheit; auch sind die Gegenstände dieser Erkenntniß keine Erscheinungen, denn Raum und Zeit sind, wie die Vernunftkritik lehrt, nicht Erscheinungen, so wenig wie die productive Einbildung, der reine Verstand und das reine Bewußtseyn; diese Erkenntniß ist nicht Erfahrung, denn ihre Gegenstände sind diejenigen Bedingungen, welche aller Erfahrung vorausgehen und dieselbe machen. Wenn nun alle Erkenntniß, die zunächst nur Einsichten, nicht aber Handlungen bezweckt, theoretisch und wissenschaftlich genannt werden muß, so liefert die kantische Vernunftkritik eine solche Erkenntniß, die weder empirisch noch

Digitized by Google

praktisch, wohl aber theoretisch ist und den Charakter der Wissenschaft in Anspruch nimmt. Sie ist Erkenntnißlehre und würde es nicht seyn, wenn ihre Lehre von der Erkenntniß keine Erkenntniß wäre; sie begründet die Erfahrungserkenntniß, indem sie zeigt, wie dieselbe entsteht, und würde dieses ihr Ziel verfehlen, wenn sie selbst Erfahrung wäre..... Man täusche sich nicht über die Sache durch ein zweideutiges Spiel mit dem Worte Erfahrung! Als solche im genauen Verstande gilt unserem Philosophen nur diejenige Erkenntniß, deren Objecte Erscheinungen sind, wogegen die Vernunftkritik zu einer solchen Erkenntniß führt, deren Gegenstände keine Erscheinungen sind sondern die subjectiven Bedingungen aller Erscheinung. Ein anderes ist die Thatsache der Erfahrung, ein anderes deren Begründung. Was durch Erfahrung begründet wird, ist empirisch erkannt; dasjenige dagegen, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird, ist eben deshalb keine Sache der empirischen, sondern der transscendentalen Erkenntniß, welche beiden Erkenntnißarten unser Philosoph unterscheiden mußte, wie er sie unterschieden hat." —

Kuno Fischer verlangt hiernach mit vollem Rechte eine Vertiefung des Erkenntnißproblems dahin, daß die Gesetzmäßigkeit des Geistes, welche die Gewißheit der Erkenntniß verbürgt, ihre Herrschaft auch der Empfindung gegenüber geltend mache. Kant überwand ja den dogmatischen Rationalismus wohl in der Hauptsache, indem er nicht blos in dem Verstande, sondern auch in der Sinnlichkeit jene Faktoren aufwies, durch welche Gewißheit zu Stande kommt; er überwand jenen aber doch nur zum Theil, indem er diese in der Sinnlichkeit enthaltenen Faktoren als blos formale ansah. Es ist die Aufgabe einer Erkenntnißtheorie der Zukunft, auch im Inhalte der Sinnlichkeit diejenigen Bedingungen aufzufinden, welche von konstant geistiger Art sind und darum Gewißheit dadurch verbürgen, daß auch sie Grundlagen der uns erkennbaren Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens sind. Allein die Sinnlichkeit bleibt für jedes selber in ihr stehende und durch sie beschränkte Geschöpf eben nur zum Theil geistig zugänglich und mithin im Uebrigen für dessen Auffassung zufällig. K. Fischer geht deshalb bei seiner Formulirung der Erkenntnißprobleme im fünften Capitel dieser Schrift, wo er die absolute Kritik übt und die Aufgaben der Zukunft stellt, darin zu weit, daß er, festhaltend an Hegel's zu idealem Ziele, den gesammten Empfindungsinhalt glaubt geistig bewältigen zu können. Ich beanstande daher, indem ich sie zumal als nicht rein historisch anzuerkennen vermag, besonders folgende Sätze auf S. 109: „Ueberall regt sich in der kantischen Kritik die Frage nach dem Princip und der Einheit

Digitized by Google

unserer Vernunftvermögen, und da diese Einheit für unerkennbar gilt, so wird sie mit dem Dinge an sich identificirt, also der Gegenstand eines metaphysischen Problems, welches der Philosoph für unlösbar erklärte. Der Versuch, dieses Problem aus dem Wesen der Vernunft aufzulösen, ist der nächste Fortschritt und mußte [sic!] es seyn." Deshalb bezweifle ich auch, daß selbst auf die nachkantische — sey es sogar nur auf die idealistische — Philosophie der bedenkliche Satz Anwendung finde, den Fischer S. 111 ausspricht: „Mit der logischen Anordnung und Uebersicht ist auch die historische gegeben."

Meiner persönlichen Ueberzeugung nach, die jedoch nicht streng wissenschaftlich zu gestalten ist, bekenne auch ich mich freilich zu der Ansicht, daß es nur eine Wahrheit, nur ein echtes Seyn, nur eine volle Wirklichkeit, nur ein Leben geben könne, und da alles Leben Gebende, soweit wir es als solches mit Gewißheit erkennen, seiner spezifischen Natur nach geistig ist, so muß auch alles Seyn im Grunde einen geistigen Ursprung haben. Selbst die Sinnlichkeit wird für uns nur soweit nicht von dieser Art erscheinen, als wir endliche Wesen eben außer Stande sind, bis zu ihrem innersten Lebensnerv vorzudringen. Indessen beweisen läßt sich, da wir nun einmal sinnliche Geschöpfe zum Theil sind, diese Ueberzeugung nicht, die übrigens, wie mich dünkt, nicht eine Spur von spiritualistischem Charakter an sich hat, sondern die nur, ohne die kritische Position, an die wir gebunden sind, zu überschreiten, nicht minder die Sinnenwelt der Erscheinungen in idealer Weise zu vergeistigen als den Vernunftbereich des Geistes mit ihrem realistischen Zuge sinnlich zu beleben geeignet ist.

Inwiefern Kant selber es aber nur dahin brachte, in der Sinnlichkeit nichts als lediglich formal geistige Faktoren der Gewißheit (Raum und Zeit) zu erkennen, sodaß die Gegenstände und die Objecte der Erkenntniß nur mittels der Verstandeskategorien erreicht werden, ja sogar die praktische Vernunft jedes unmittelbaren Inhalts entbehren soll, überwiegt bei ihm entschieden der idealistische Rationalismus. Kuno Fischer bemerkt in einer Stelle (S. 83), die auch in dieser Hinsicht sehr beherzigenswerth erscheint, äußerst treffend dies. „Die Einsicht in jene subjectiven Bedingungen, woraus unsere Erscheinungen (Erfahrungsobjecte) und deren Erkenntniß entsteht, war der transscendentale Idealismus; die dadurch begründete Einsicht, daß wir keine anderen Erkenntnißobjecte als die sinnlichen Erscheinungen haben können, war der empirische Realismus. Wir wissen, welcher nothwendige Zusammenhang zwischen beiden besteht: sie verhalten sich wie Grund und Folge. Nichts ist daher gedankenloser, als wenn in der Beurtheilung der kritischen Philo-

Digitized by Google

sophie, wie heutzutage in vielen Schriften zu finden ist, der Charakter des transscendentalen Idealismus, sey es aus Unkenntniß oder Unverstand, ganz außer Acht gelassen und die kantische Lehre für Empirismus erklärt wird." — Vollkommen damit überein stimmt auch das Ergebniß einer auf die Eigenthümlichkeit der Bilder oder der Gleichnisse bei Kant gerichteten Betrachtung, wie sie Eucken a. a. O. im Aufsatze „Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant" kürzlich angestellt hat. Eucken spricht sich daselbst S. 193 bündig dahin aus, daß Wahl und Entwicklung der Bilder weiteste Entfernung von allem Empirismus bekunden..... Sein [Kant's] Kriticismus ist weit eher eine innerhalb des Rationalismus im weitesten Sinne stattfindende Bewegung gegen den Dogmatismus als eine Annäherung an den Empirismus. Wenn Kant den Empirismus weniger hart bekämpfte, so geschah dies nicht, weil er ihm verwandter war, sondern weil dessen ganze Art unter dem Problem lag, das Kant vorwiegend beschäftigte." — Solches, im besten Sinne des Wortes, kantphilologische Ergebniß eines Gelehrten, der durch seine Verdienste um Aristoteles schon frühzeitig sich vertraut mit der historisch-kritischen und exegetischen Forschung zeigte, wird hoffentlich auch auf die in eigensinnigster Weise Kant's Lehre in Empirismus verdrehenden Interpreten seine Wirkung nicht verfehlen, zumal dieser Eucken'sche Gesichtspunkt so äußerst objectiv dem Lehrinhalte des Kriticismus gegenüber gewählt ist. Und es ist endlich ein Denker, der sich stets die besonnenste Fühlung mit der Erfahrung bewahrt hat, welcher so recht zur gelegenen Zeit in gleichem Sinne sich über Kant äußert. W. Windelband nämlich schreibt in seinen „Präludien", S. 23, mit Bezug auf Kant: „Darum darf seine Lehre am allerwenigsten mit jenem aus dem vorigen Jahrhundert stammenden und für die „„Jetztzeit"" nur frisch aufgeputzten Positivismus verwechselt werden, der sich heutzutage an die Rockschöße Kant's zu hängen liebt, jenem Positivismus, welcher die menschliche Wissenschaft darauf beschränken will, einzelne Thatsachen festzustellen und, wiederum nur als Thatsache, einen gewissen Rhythmus ihrer zeitlichen Reihenfolge zu beobachten. Der glänzendste vielleicht und sicherste Nachweis, den Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" gegeben hat, läuft darauf hinaus zu zeigen, daß jede sogenannte Konstatirung von Thatsachen bereits nur durch eine Anzahl von allgemeinen Voraussetzungen zu begründen ist, welche zwar erst mit der allmäligen Entwicklung der menschlichen Erkenntnißthätigkeit zum Bewußtseyn kommen, welche aber durch alle die einzelnen Fälle, deren Begründung in ihnen zu suchen ist, nicht selbst erst begründet werden können."

Digitized by Google

Gegenüber der Uebereinstimmung der von so verschiedenen Gesichtspunkten aus gewonnenen Einsichten in den Charakter des kantischen Kriticismus darf man in der That behaupten, daß in der Gegenwart die von **Kuno Fischer** am energischsten geltend gemachte **rationalistische** Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft" über die zumal von **B. Erdmann** vertretene **empiristische** Interpretation einen glänzenden und entschiedenen Sieg errungen hat. — —

Bonn, im December 1883.

Recensionen.

1) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses von J. Frohschammer. 1877.
2) Monaden und Weltphantasie von Demselben. 1879.
3) Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache von Demselben. 1883.

Da die philosophische Litteratur gegenwärtig und seit längerer Zeit meist nur in minutiösen und haarspaltenden, für die eigentlich philosophischen Fragen oft fast bedeutungslosen psychologischen sowie logischen und erkenntnißtheoretischen, oder beides wenigstens seyn wollenden Erörterungen sich abkreuzigt, so erregt es ein besonderes Interesse, in den genannten Werken Frohschammer's einem Unternehmen zu begegnen, welches sich mit der philosophischen Hauptfrage beschäftigt, die Lösung des großen kosmischen Räthsels sich alles Ernstes zum Ziele setzt. Es verdient dieses Beginnen in der That alle Beachtung; und es dürfte daher gerechtfertigt seyn, wenn wir über die hier von Frohschammer entwickelten hauptsächlichen Gedanken in Nachstehendem einen eingehenden Bericht erstatten.

Frohschammer leitet den Weltproceß und damit die durch diesen Proceß gewordene Welt von einem eigenthümlichen Princip ab, das er Phantasie, Weltphantasie nennt.

Ueber das Wesen dieser Weltphantasie spricht er sich jedoch nicht mit unumwundener Entschiedenheit aus, indem er zwar einerseits sagt, dieselbe entspreche im Menschen der subjectiven Phantasie, mit welcher sie auch zu vergleichen sey, und sie auch dieser subjectiven Phantasie gegenüber die objective Phantasie nennt; diese jedoch andrerseits als Weltprincip eigentlich keine Vergleichung mit der subjectiven menschlichen Phantasie erträgt, und vielmehr als ein göttliches weltschöpferisches Princip erscheint. Frohschammer selbst unterläßt es indessen absichtlich, sich in seinen genannten Schriften über das charakteristische Wesen seiner Weltphantasie bestimmt auszusprechen, und sagt

Digitized by Google

vielmehr ausdrücklich in der Vorrede zu der letztgenannten: Die Frage, ob die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses mit Gott selbst als identisch oder als von ihm verschieden zu betrachten sey, ziehe er in diesem Werke nicht in Betracht, bescheide sich vielmehr, die Gottheit hier ihrem Seyn und Wesen nach bestimmen zu wollen, und behalte solches einer allenfallsigen spätern Untersuchung vor. Vorläufig sey diese seine Setzung der Weltphantasie als Weltprincip nur eine Hypothese. Er giebt darüber aber gleichwohl wiederholt bezeichnende Andeutungen, indem er einerseits die Weltphantasie auch das Göttliche nennt und von ihr sagt, sie sey eine göttliche Kraft und könne von der Gottheit selbst nicht losgetrennt werden; wie er auch schon in seinem frühern Werke „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft" (S. 396) ausgesprochen hat: jedes Naturgeschehen und Naturereigniß sey als ein mindestens im Grunde göttliches anzusehen; andrerseits jedoch sagt: er fasse die Phantasie hier nicht als absolutes Wesen auf; die Weltphantasie oder das Weltprincip sey nicht Gott selbst, nicht geradezu identisch mit ihm; der ganze Weltproceß sey nicht selbst als göttlicher zu betrachten, nicht in das göttliche Leben oder Wesen, nicht in die göttliche Immanenz selbst hineinzuverlegen, obwohl man auch nicht sagen könne, daß er außer oder neben dem göttlichen Wesen verlaufe; denn wenn das Endliche außer Gott gedacht werde, so wohne seiner Natur selbst eine Schranke inne; es könne zwar keine Trennung und Scheidung von Gott und Welt angenommen werdeu, aber die Welt sey nicht Gott dem Wesen nach; ihrer Existenz nach sey sie zwar göttlich; aber ihrem Wesen und ihrem Processe nach erscheine sie als nicht göttlich; wolle man die Weltphantasie durchaus in Verhältniß zum Göttlichen setzen, so könne man wohl sagen, daß dieselbe als Grundprincip das Göttliche sey, aber nicht in dessen Ansich oder Absolutheit, sondern in seiner Erscheinung und Wirkung in Natur und Geschichte.

Positiv sagt sodann Frohschammer von dieser seiner Weltphantasie ausdrücklich: sie sey nicht blos eine prädicative Kraft, sondern ein reales Wesen; sie sey kein bloses Abstractum, sondern eine bestimmte Realität, etwas objectiv Seyendes und Wirkendes, nicht blos ein Erkenntniß- sondern auch ein Sach-Princip; als Urprincip des Weltprocesses könne sie nicht als ein in sich leeres Vermögen gedacht werden; sie fasse immer eine Dreiheit von Momenten in sich: das Stoffliche, woraus gebildet werde, die Kraft, welche bilde, und die Norm, nach welcher gebildet werde. Insbesondere prädicirt er sie als weltbildendes Formprincip, als allgemeines teleologisch-plastisches Gestaltungsprincip in der organischen und beseelten Natur, als objectiv-subjectives, sinnlich-geistiges Grundprincip des Welt-

Digitized by Google

processes, als unendliche Gestaltungsmacht, welche die Fülle der Formen in sich trage und realisire oder actualisire, und namentlich also Seelenkräfte bilde und in sich schließe. Sie sey, sagt er, als höhere Bildungsmacht schon da und wirksam, auch wo es noch nicht zu bestimmten concreten Gestaltungen und Individuen gekommen sey.

Weiter faßt Frohschammer diese Weltphantasie als ein der von ihr gebildeten Welt immanentes Princip auf. Sie setze, sagt er, als immanente Wirkungspotenz dem Realen das Ideale als Ziel; als Grundprincip des Weltprocesses sey sie der Welt immanent, und nicht als außer oder hinter oder über ihr liegend, nicht als ihr transscendent zu fassen; sie sey eine der Welt selbst immanente allgemeine Schaffenspotenz, die sich in schwerem Ringen selbst zu gewinnen und zur Individualisirung, zur Vollkommenheit auszugestalten habe. Als dieses dem Werk immanente, es gestaltende Princip sey sie von demselben wohl unterschieden, könne aber nicht von ihm geschieden werden. Sie müsse als dem allgemeinen Weltstoff immanent gedacht werden. Das allgemein Stoffliche sey vor seiner concreten Gestaltung in Individuen als von der noch unbestimmten, objectiv und real wirkenden Gestaltungspotenz, welche die Realprincipien innerlich durchdringe, durchwaltet und durchgeistet zu denken.

An diese Lehre von der Immanenz der Weltphantasie in der Welt schließt sich Frohschammer's weitere Lehre von deren Selbstentwicklung im Weltprocesse, worin er sich folgendermaßen ausspricht: Die Phantasie als sinnlich-geistiges Grundprincip des Weltprocesses komme aus dunkler sinnlich-geistiger Tiefe, dränge in unendlichen Gestaltungen zur Offenbarung in der Sinnlichkeit und bilde sich zur bewußten Geistigkeit fort. Dieses Princip sey dem Ursprung und Wesen nach Eins und gleichartig, entwickle sich aber von Stufe zu Stufe und wandle sich durch eigene Macht in Raum und Zeit und durch raumzeitliche Verhältnisse, sich selbst veräußerlichend und verinnerlichend in immer neue Formen und Stufen um, sich selbst gleichsam immer umschaffend und potenzirend. Im ersten Stadium des Weltprocesses sey es noch in allgemeiner und unbestimmter Form vorhanden; sein Streben gehe aber von Anfang an dahin, durch verschiedene Stadien hindurch sich selbst zu entfalten, indem es zuerst objectiv, sich gewissermaßen selbst materialisirend, in plastischen Gestaltungen sich offenbare, sich aber von diesem Gebundenseyn frei mache und zum selbstständigen Geistesorganismus und Bewußtseyn des Menschen vordringe, wobei die Empfindung seine erste Selbstoffenbarung sey. Es beginne gleichsam an der Peripherie in Pflanzen und Thieren sich zu individualisiren, und schreite dann in der Verinnerlichung immer

Digitized by Google

weiter fort bis zum Aufleuchten des Selbſtbewußtſeyns, bis es im menſchlichen Geiſte ſich ſelbſt gewinne. Alle Stoffe und Kräfte gehören zur Einheit, aus welcher und in welcher der Geiſt, die Phantaſie, ſich entwickle.

Demnach iſt nach Frohſchammer die ganze Welt eine Schöpfung der Phantaſie als Weltprincips. Sie ſchaffe und bilde aber, ſagt er, nicht wie ein Künſtler oder Demiurg etwas ihr Aeußerliches aus einem ihr äußerlichen Material, ſondern, wie ſie dieſem und dieſes ihr immanent ſey, ſo gehe ſie ſchaffend in ihre Gebilde ein, entfalte ſich in ihnen individualiſirend, bis ſie in dem ſelbſtbewußten perſönlichen Menſchengeiſte, wie geſagt, ſich ſelbſt gewinne. So ſchaffe ſie mittelſt der Naturkräfte den leiblichen, und mittelſt der organiſchen Kräfte den pſychiſchen Organismus. Jedes Individuum gehe aus ihr vermöge ihres ſchöpferiſchen Wirkens hervor; alles komme nicht vom Stoffe, ſondern vom Formprincip der erzeugenden Phantaſie. Dieſes Schaffen des Weltprincips ſey jedoch ein der Welt immanentes, keine Schöpfung aus Nichts, ſondern ein Geſtalten und Bilden durch das Seyende und aus dem Seyenden. Insbeſondere ſey für den Urſprung des Organiſchen kein übernatürliches, aber ein eigenthümliches ſpecifiſches Princip anzunehmen, das die unorganiſchen Stoffe und Kräfte als Mittel für dieſes ſein Schaffen verwerthe. So habe ſich die Weltphantaſie allmälig zur Aeußerung, zur äußern Form und innern Selbſterfahrung, endlich zum Selbſtgenuß, zum Selbſtbewußtſeyn in unendlich vielen ſelbſtſtändigen und perſönlichen Weſen gebracht.

Auch die Menſchenſeele oder der Geiſt ſey demnach eine Schöpfung dieſes Princips. Dieſem Menſchengeiſt ſey kein göttlicher Urſprung zuzuerkennen, vielmehr ſey er auch ein Product der objectiven Phantaſie, eine Weſensform, die erſt in ſchwerem Entwicklungsproceß errungen worden und aus jener Phantaſie durch Verinnerlichung und Ringen mit den äußern Verhältniſſen hervorgegangen ſey. Aus der blos materiellen Welt, aus Materie und phyſikaliſcher Kraft könne der Menſchengeiſt weder uranfänglich hervorgegangen ſeyn, noch bei der einzelnen Zeugung hervor gehen, ſondern nur aus einem immanenten Proceß der ſchöpferiſchen Weltphantaſie.

Dieſes ſchöpferiſche Wirken könne indeſſen auch ein unbewußtes ſeyn, und es ſey dieſes ſogar als Thatſache zu conſtatiren. Es ſey daher nicht unzuläſſig, ein ſolches unbewußtes Schaffen der teleologiſchen Organiſation, alſo des Leibes, von Seiten des Geiſtes anzunehmen. Es ſey kein Widerſpruch und keine Unmöglichkeit, wenn der Geiſt, das Princip des Bewußtſeyns und des freien Willens, zugleich als Princip des Unbewußtſeyns und des nothwendigen Geſchehens

Digitized by Google

in der körperlichen Organisation betrachtet werde. Doch liege es immerhin nahe, diesem unbewußten objectiven Bildungsprincip ein Wesen als zu Grund liegend zu denken, das schon im Keime Bewußtseyn sey und alle die Organe als Mittel in sich berge und in der Organisation ausführe, welche zur Verwirklichung des Bewußtseyns nöthig seyen. Das objective, real und unbewußt wirkende Princip werde allmälig psychisch, gelange zur Subjectivität, zum Bewußtseyn und potenzire sich endlich zum selbstbewußten Menschengeiste.

Hiebei wird sodann ein ursprünglicher allgemeiner Weltstoff angenommen, der aber, wie gesagt, von der Weltphantasie durchgeistet werde. Das allgemeine Bildungsprincip sey nur eine Gestaltungspotenz, ein Erzeugungsprincip aus schon Vorhandenem und auf Grundlage eines gegebenen Substrats, kein unbedingt schaffendes, absolut in's Daseyn rufendes. In den Organismen sey das Princip das Substantielle, Beharrende, der Stoff das Wechselnde; aber das Stoffliche mit den ihm innewohnenden Gesetzen sey doch als Material des Wirkens und der Offenbarung des beharrenden Princips auch nothwendig. Diese nothwendigen Gesetze könne man als die ewigen dem Weltprocesse zu Grunde liegenden Wahrheiten bezeichnen. Durch die objective Weltphantasie werde aber die Realisirung der idealen Wahrheit als Ziel des Weltprocesses angestrebt. Der Stoff, das Seyende im gröbsten Sinne, das Raumerfüllende, sey noch nicht weiter wirkungsfähig, sondern gebe nur die reale, sachliche Möglichkeit dazu. Stoff und Kraft verhalten sich nur als Mittel für die gestaltende plastische und teleologische Potenz, die objective Phantasie. Von Stoff und Kraft hänge es hauptsächlich ab, daß überhaupt Etwas sey und daß vom Formprincip dieses oder jenes gebildet werden könne. Weder Stoff allein, noch Kraft allein, noch auch beide zusammen können das Urprincip seyn. Doch müsse auch das Stoffliche eine ewige Bedeutung haben oder wenigstens für zeitliche Entwicklung als unbedingt nothwendig erachtet werden. Das dunkle Wesen der Materie sey allerdings dem Lichte des Bewußtseyns unverständlich, doch diene der dunkle Grund der Materie als Mittel des Verkehrs und der äußerlichen Erscheinung; auch werde die Unendlichkeit und Unbestimmtheit der objektiven Phantasie durch die physikalischen Gesetze und die Kräfte der Stoffe selbst beschränkt und bestimmt, wenn ihr auch uranfängliche Typen für ihre Organisirung innewohnen können. Man könne indessen auch annehmen, daß die Materie ursprünglich organisch oder von dem Princip der Organisation durchdrungen gewesen und dann wieder unorganisch geworden sey.

Was die Frage über die etwaige Principialität dieser

Digitized by Google

Materie betrifft, ſo ſchwankt Frohſchammer etwas zwiſchen dem Dualismus von Geiſt und Materie und zwiſchen einem dieſen Dualismus verneinenden Monismus. In der erſten der genannten Schriften neigt er ſich mehr zum Dualismus. Mit Einem Factor allein, ſagt er hier, könne der Weltproceß nicht beginnen und nicht vollzogen werden. Der Eine müſſe einen mindeſtens zweiten aus ſich heraus ſetzen. Der Monismus und die abſolute Identität des Seyenden und Wirkenden ſey in keinem Fall aufrecht zu erhalten. Jedenfalls müſſe die Weltphantaſie als dem allgemeinen Weltſtoff immanent gedacht werden. Das Idealprincip durchdringe die Realprincipien. Sein Grundprincip nöthige zur Annahme eines Dualismus der Erſcheinung und der Actualiſirung des Weltproceſſes; doch komme derſelbe nur in der Form des Proceſſes und der Analyſe zur Erſcheinung; auch ſey es kein ſchroffer Dualismus von Geiſt und Materie, indem beide in demſelben Urprincip wurzeln können; und der eigentliche Quell der Einheit wie der Zweiheit ſey doch die objective Phantaſie, die ſich in Leib und Geiſt differenzire. — In der zweiten der genannten Schriften überwiegt aber ſodann der Monismus. Frohſchammer ſagt hier: Er habe eine Welterklärung aus einem allgemeinen Princip verſucht, das die Forderung der weſentlichen Einheit der Welt und der Realität der Individuen erfülle, alſo eine Erklärung beider aus Einem Princip, der Phantaſie. Wenn eine einheitliche philoſophiſche Weltauffaſſung gewonnen werden ſolle, ſo müſſe ein allgemeines Princip des Weltproceſſes gefunden werden. Dieſes Princip müſſe einheitlich und zugleich eine ſchöpferiſche Macht der Vielheit der Dinge ſeyn. Zu letzterem, insbeſondere zur Geſtaltung pſychiſcher Kräfte, bedürfe es keines neuen Princips, wie der Dualismus annehme. Mit der erſcheinenden Zeiträumlichkeit trete aber der Dualismus von Stoff und Form, von Subſtrat und bildender Kraft auf, und ziehe ſich dann, immer höher potenzirt, durch den ganzen Weltproceß hindurch; und es ſey anzunehmen, daß beide urſprünglich aus Einer Wurzel, nehmlich der principiellen Macht der Weltphantaſie, hervorgegangen ſeyen. Durch dieſe urſprüngliche Differenzirung ſey aber auch der urſprüngliche Dualismus der Erſcheinung, und damit eine Entgeiſtung des ſtofflichen Moments und eine Concentration des Formprincips geſetzt. Es habe aber wieder eine Einigung beider Momente in der Weiſe eintreten können, daß nunmehr das Stoffliche eine dem Princip der Form dienende untergeordnete Rolle zu ſpielen gehabt habe. Durch eine bloße Einerleiheit des Weltprincips ſeyen die individuellen Schöpfungen nicht zu erklären. Das Princip müſſe ſich daher in die Zweiheit erſchließen, welche ſich aber ſtets nur innerhalb der Einheit und

Digitized by Google

als von dieser umschlossen bethätige. Sein System setze keine solche vollständige Einerleiheit; ein solcher Monismus sey auch in der That unmöglich; seine Einheit schließe vielmehr eine Vielheit von Theilen, Kräften und Organen nicht aus, während das organische und lebendige Individuum doch eine vollkommene Einheit (Monas) darstelle.

Hiemit haben wir eine getreue Skizze der Lehre des Verfassers von der Weltphantasie als Weltprincip gegeben. Wir wollen jedoch für jetzt noch kein definitives Urtheil darüber aussprechen, da der Verfasser ausdrücklich sagt, er wolle sich über das Verhältniß seiner Weltphantasie zu Gott hier nicht aussprechen, behalte dieses vielmehr einer spätern Untersuchung vor, und seine Setzung einer principiellen Weltphantasie sey vorläufig nur eine Hypothese. Constatiren wollen wir jedoch jetzt schon, daß derselbe trotz des subjectiv klingenden Wortes „Phantasie" unter seiner „objectiven Phantasie" ein reales, objectiv seyendes und schaffendes Wesen versteht, das sich selbst entwickelnd und materialisirend sich zur Welt gestalte und in dieser sich offenbare, daß es aber dabei nicht das Göttliche in seinem Ansich, seiner Absolutheit, sondern nur in seiner Erscheinung und plastischen Gestaltung sey. In diesen Richtungen begrüßen wir mit Freuden die Uebereinstimmung der Gedanken des Verfassers mit dem, was wir in dem ersten Theile unsrer „Philosophie im Umriß" über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt ausgeführt haben, und hoffen, daß er bei den von ihm in Aussicht gestellten weitern Untersuchungen über das Verhältniß seiner Weltphantasie zu dem wirklichen Gott mit dem Ergebniß unsrer dießfälligen Untersuchungen: daß schlechthin kein Dualismus zwischen Geist und Materie bestehe, daß vielmehr Gott sowohl der geistige als stoffliche — was beides uns identisch ist — Realgrund, d. h. die Substanz der Welt sey, und in dieser peripherisch, nicht in seinem wahren Ansich, sich darlebe, sich noch näher werde verständigen können.

Eine noch entschiedenere, und zwar hier ohne Vorbehalt unbedingte Uebereinstimmung mit uns, d. h. mit dem, was wir in unsrer „Kritik der Religion" ausgeführt haben, findet sich in dem, was der Verfasser in Betreff der christlichen Religion ausspricht. Nachdem derselbe schon in seiner Schrift „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft" ausgesprochen hat: es scheine, daß Jesus nicht die Stiftung einer Religion mit einer organisirten Kirche beabsichtigt habe, entwickelt er in der dritten seiner oben genannten Schriften, wo er besonders auf die Religionen zu sprechen kommt, seine Auffassung des Christenthums in folgender Weise. — Als Jesus öffentlich aufgetreten sey und zu lehren angefangen habe, sey es ihm sicher

Digitized by Google

gar nicht um die Erfüllung der meſſianiſchen Hoffnungen, um Einführung eines großen jüdiſchen Weltreiches zu thun geweſen, ſondern nur um Reinigung der religiöſen Vorſtellung, um Veredlung des religiöſen Lebens und um ſittliche Beſſerung des Volks. Er habe die falſche Religioſität, die Aeußerlichkeit religiöſen Gebarens, die Scheinheiligkeit und Wohldienerei gegen Gott bekämpft; vor allem habe er einen reinen edeln Gottesbegriff, wenn auch von anthropomorphiſtiſcher Art, gelehrt und ſich in Oppoſition gegen das Phariſäerthum und das Hoheprieſterthum geſetzt. Er ſcheine aber allmälig dahin geführt worden zu ſeyn, den meſſianiſchen Charakter ſeiner Perſon und ſeines Wirkens zu betonen, was ſeine um ſo ſtärkere Anfeindung und Verfolgung von Seiten ſeiner Gegner zur Folge gehabt habe. Erſt nach ſeinem Tode ſey er von den Gläubigen als Meſſias durch Wunder- und Mythendichtungen verherrlicht, die ägyptiſche Logoslehre auf ihn angewendet und er als Sohn Gottes zur dritten Perſon der göttlichen Dreieinigkeit gemacht worden. Auch das urſprüngliche Werk Jeſu ſey nun vielfach modificirt und beeinträchtigt, namentlich die Lehre von der Erlöſung durch ſeinen Opfertod, wovon Jeſus gar nichts gewußt habe, aufgeſtellt worden, woraus ſich ſodann ein ganzes Syſtem von in einander greifenden Lehren entwickelt habe, von denen Jeſus nichts gewußt oder nichts gelehrt habe, dem es nur um göttliches Vertrauen, Liebe und Sittlichkeit zu thun geweſen ſey. Es ſey die Pauliniſche Lehre von der Erbſünde angenommen und die ſchreckliche Lehre von der Prädeſtination aufgeſtellt worden, die in vollem Gegenſatze zu der Lehre Jeſu geſtanden ſey. So ſey vielmehr der Apoſtel Paulus, als Jeſus, zum erſten Begründer des poſitiven, hiſtoriſch gewordenen kirchlichen und confeſſionellen Chriſtenthums gemacht worden.

Dieſe theoretiſche Geſtaltung habe das Chriſtenthum hauptſächlich durch den helleniſchen Geiſt erhalten. In Rom ſodann habe bei der Geſtaltung der chriſtlichen Kirchenlehre das Papſtthum eine entſcheidende Rolle geſpielt. Dazu ſey das Dogma von der Gottheit Jeſu beſonders günſtig geweſen, indem hierauf die Behauptung habe gegründet werden können, daß der Papſt als Stellvertreter Jeſu auch Stellvertreter Gottes ſelbſt ſey. Dieſe Art des Chriſtenthums, wie es als kirchliches ſich geltend mache, könne jetzt nicht mehr genügen. Es ſey nur die Frage, welche Umwandlung zu geſchehen habe und was an die Stelle des Veralteten und Unhaltbaren zu ſetzen ſey. Die chriſtlichen Dogmen ſeyen unter dem Einfluß einer noch ſehr unvollkommenen, großentheils geradezu falſchen Weltanſchauung gebildet worden; ſie ſtützen ſich im Weſentlichen auf die Annahme, daß die Erde der Mittelpunkt des Weltalls ſey. Die Zeit ſey jetzt gekommen,

Digitized by Google

wo das, was dem einfachen Christenthum als Ungehöriges hinzugefügt worden sey, wieder von demselben auszuscheiden und die einfache Lehre Jesu wieder herzustellen sey. Die Nothwendigkeit dränge sich auf, sehr große und wichtige Modificationen und Läuterungen in der Theorie wie im Cultus der kirchlichen Gestaltung des Christenthums vorzunehmen, um das Unhaltbare zu beseitigen und eine Religion zu gewinnen, welche mit den geläuterten Ideen der modernen Civilisation im Einklang stehe. Auch die anthropomorphistische Auffassung Gottes und so auch der bisherige Cultus seyen nicht mehr festzuhalten; auch die Vorstellung eines persönlichen Gottes sey nicht mehr haltbar. Der Wunderglaube beruhe auf Illusion, und eine neue Form der Religion müsse gefunden werden. Klare Erkenntniß müsse an die Stelle mystischen Wahnes treten. Wahrheit und Wissenschaft allein seyen berechtigt. Neben der modernen Wissenschaft könne aber die bisherige kirchliche Weltauffassung, die bisherige Dogmatik und die bisherige Art des Cultus nicht fortbestehen.

Frohschammer spricht dem allem gemäß aus, daß eine neue Form der Religion gefunden werden müsse. Für diese seine „Religion der Zukunft" macht er aber dann doch dem herkömmlichen Christenthum namhafte Concessionen, indem wir bei ihm darüber Folgendes lesen. Es könne dabei der Anthropomorphismus doch nicht ganz ausgeschlossen werden, da die Gottheit nur in solcher Form den Menschen nahe zu bringen sey. Aber eine absolut gültige unabänderliche Feststellung oder Formung könne damit nicht erzielt werden, sowohl weil der Menschengeist seine höchste Entwicklung noch nicht erlangt habe, als auch weil das göttliche Wesen nie zu erschöpfen und in endliche Formen des Geistes zu fassen sey. Wohl könne das kirchliche Christenthum mit seinen Dogmen und seinen Cultusacten in der neuen Religion keine Aufnahme finden; aber das davon verschiedene Christenthum Christi enthalte schon das Wesentliche der Religion der Zukunft, indem die ihm zu Grunde liegende Gottesvorstellung für religiöse Gesinnung und sittliches Verhalten praktisch vollständig entsprechend und ausreichend sey. Wenn übrigens diese Religion der Zukunft auch nicht in bloser Moral bestehen könne, so könne doch kein kirchenrechtliches Regiment, kein geistliches Herrscherreich mehr eingerichtet werden.

Wir sind mit dem, was der Verfasser hier über das kirchliche Christenthum ausspricht, mit seiner Opposition gegen dieses hergebrachte christlich seyn wollende Kirchenthum und dessen Dogmenlehre, wie gesagt, ganz einverstanden, und begrüßen mit Freuden seine darin sich kundgebende Einsicht in dieser wichtigen Frage. Wir haben uns in unsrer „Kritik der Religion" in ähnlicher Weise ausgesprochen, und dort insbesondere die kirch-

Digitized by Google

lichen Dogmen, eine nach der andern, einer eingehenden Kritik unterzogen, wobei ſich uns bei ihnen allen ihre Unhaltbarkeit herausgeſtellt hat. Eine ſolche ins Einzelne eingehende Prüfung dieſer Dogmen konnte freilich in den vorliegenden Schriften des Verfaſſers, welche nur die Entwicklung ſeiner Theorie der Weltphantaſie zum Zwecke haben, nicht wohl Raum finden; wir glauben uns aber der Zuſtimmung des Verfaſſers zu jener unſrer Kritik verſichert halten zu dürfen. Möchte doch das gewichtige Wort des Verfaſſers, daß jetzt die Zeit gekommen ſey, die ungehörigen Auswüchſe aus der chriſtlichen Kirchenlehre auszuſcheiden, allgemein und namentlich maßgebenden Orts ernſtliche Beachtung finden. Es iſt ein entſchiedenes und nicht zu vertheidigendes Unrecht, das die Kirche an ihren Genoſſen übt, wenn ſie ihnen Lehren, welche ſie ſelbſt, wenn ſie der Wahrheit die Ehre geben will, nicht wird begründen und rechtfertigen können, noch ferner als göttliche Wahrheiten bieten will; und wer ſich dieſes an ihm begangen werdenden Unrechts erwehrt, der iſt vollkommen in ſeinem Recht.

Dagegen können wir uns dem nicht durchaus anſchließen, was Frohſchammer in Betreff der Formirung der Religion der Zukunft ausſpricht, daß ſie nehmlich in dem von den unberechtigten Dogmen gereinigten Chriſtenthum Chriſti beſtehen ſolle. Denn wenn man die chriſtliche Kirchenlehre von dieſen nicht von der Lehre Jeſu herzuleitenden Dogmen ſäubert, ſo bleibt von ihr neben ihrer Sittenlehre nichts übrig als eine anthropomorphiſtiſche Gotteslehre mit einem jenſeitigen Sittengericht und einer ewigen Vergeltung. Da ſich aber Frohſchammer ſelbſt gegen eine ſolche anthropomorphiſtiſche Gotteslehre ausſpricht, und er in ſeiner Religion der Zukunft die Lehre von einer jenſeitigen ſittlichen Vergeltung nicht wird beibehalten wollen, er auch ausdrücklich ſagt, dieſe Religion der Zukunft könne nicht in bloſer Moral beſtehen, ſo iſt es ſchwer, ſich ein Bild davon zu machen, in was dieſe Religion der Zukunft beſtehen ſoll. Zwar will Frohſchammer den Anthropomorphismus von ihr nicht ganz ausſchließen; da er aber einen ſolchen theoretiſch verwirft, ſo möchte ſich dieſes doch kaum rechtfertigen laſſen. Wenn die hergebrachte Kirchenlehre deßhalb verworfen wird, weil ſie unhaltbar iſt, und an ihrer Stelle eine neue Religion aufgerichtet werden ſoll, ſo darf dieſe doch nicht wieder auf unhaltbare Grundlagen gebaut werden.

Nach allem dieſem verdienen es die angezeigten Schriften Frohſchammer's in hohem Grade, der allgemeinen Aufmerkſamkeit angelegentlich empfohlen zu werden. Dr. **Adolph Steudel.**

Druck der Heynemann'ſchen Buchdruckerei in Halle
(J. Fricke & F. Boyer).

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. phil. August Krohn,
Professor der Philosophie zu Kiel.

Neue Folge.
Fünfundachtzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1884.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Kant's Kritik der reinen Vernunft und Herder's Metakritik. Von Dr. Otto Michalsky. (Schluß.) 1

Lessing's Philosophie. Eine Kritik. Von Hermann Fischer. Erste Hälfte. 29

Professor Bilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniß zu Leibniz und Wolf. Von Repetent Dr. Richard Wahl in Tübingen. 66

Die Transcendentalphilosophie und die Ethik. Von H. Gallwitz. 92

Zur Lehre vom Widerspruch. Von Prof. Borelius (Lund in Schweden). 125

Die psychologische Ursache der Contrast-Erscheinungen. Experimental-psychologische Untersuchung von Dr. ph. G. H. Schneider. 130

Lessing's Philosophie. Eine Kritik. Von Hermann Fischer. Zweite Hälfte 169

Professor Bilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniß zu Leibniz und Wolf. Von Repetent Dr. Richard Wahl in Tübingen. (Fortsetzung und Schluß.) 202

Die psychologische Ursache der Contrast-Erscheinungen. Experimental-psychologische Untersuchung von Dr. G. H. Schneider. (Schluß.) 231

Der Satz vom Widerspruch kein „Naturgesetz" unsres Denkens. Von Dr. G. Neudecker, Docent an der Universität Würzburg 242

Digitized by Google

Seite

Die Substanz als Ding an sich. Ein Beitrag zur reinen Erkenntnißlehre von H. Bender 257

Ueber den Begriff der Objektivität bei Wolf und Lambert mit Beziehung auf Kant. Von Dr. Edmund König . . 292

Neu eingegangene Schriften 314

Bibliographie 316

Digitized by Google

Kant's Kritik der reinen Vernunft
und
Herder's Metakritik.

Von
Dr. Otto Michalsky.

(Schluß.)

6. Vom Idealismus und Realismus.

Die kritische Philosophie war als Idealismus bezeichnet worden. Darum fügt Kant eine directe „Widerlegung" desselben der zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft" hinzu. *)

Ich bin mir meines Daseyns in der Zeit bewußt durch innere Erfahrung. Diese meine Bestimmtheit in der Zeit setzt etwas Beharrliches voraus, „wogegen ich mich in Relation betrachten muß". Dieses Beharrliche kann nun nicht in mir selbst angetroffen werden, dessen Daseyn (wechselndes Daseyn, Wechsel von Vorstellungen) eben durch das Beharrliche bestimmt werden soll; es muß außer mir seyn. Innere Erfahrung ist ja überhaupt nur mittelbar und nur durch äußere Erfahrung, durch den äußeren Sinn, der die Vorstellungen liefert, möglich.

Zeit aber ist subjective Anschauung des inneren Sinnes a priori, desgleichen äußere Anschauung im Raum subjectives Phänomen. Was ist also mit Obigem bewiesen? Die „empirische Realität äußerer Gegenstände im Raume" oder die „objective Realität der äußeren Anschauung", d. h. die Wirklichkeit von Gegenständen außer uns für unsere Anschauung, für die Bedingungen unseres Bewußtseyns, und soweit diese reichen. Es sind diese Gegenstände aber keineswegs für Dinge an sich zu halten, welchen absolute, von uns unabhängige Existenz zu-

*) S. 274 ff. Vgl. Vorrede p. XXXIX sqq.

Digitized by Google

kommt; sie sind beharrliche Erscheinungen in unserer Raumanschauung, „a priori als nothwendige Bedingungen aller Zeitbestimmung vorausgesetzt" (Kr. S. 278). Die „transscendentale Idealität" der Objecte im Raume bleibt bestehen. Kant wollte und konnte nicht mehr beweisen. Was ihn von Berkeley scheidet, ist überhaupt nicht so sehr dieser Beweis als die (auch dem Beweise zu Grunde liegende) fundamentale Voraussetzung gleich am Beginn seiner Untersuchung, daß Anschauung nur dadurch möglich ist, daß Gegenstände uns gegeben sind und uns auf gewisse Weise afficiren. Nimmt man diese Voraussetzung hinweg, so bleibt in der Art und Weise der Kantischen Argumentation nichts Stichhaltiges mehr für die Existenz einer Außenwelt übrig. Es gilt dann sein eigener Einwand (Vorr. p. XXXIX): Ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, unmittelbar bewußt, und es ist gar nicht ausgemacht, daß dem etwas außer mir correspondire. Es kann ja auch in mir selbst oder in irgend einem anderen Geiste (wie Berkeley meint) die Ursache der Vorstellungen liegen, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. (Vgl. Kr. S. 276.) Daß ich mir meines Daseyns in der Zeit bewußt bin, womit Kant jenen Einwurf zu widerlegen sucht, ist ja subjective Auffassungsweise meines inneren Sinnes, kann also auf etwas von mir Unabhängiges, Objectives nicht führen.

Innerhalb der Schranken der Kantischen Speculation ist es überhaupt unmöglich, über die Phänomenalität unseres Erkennens hinauszukommen. Das Bewußtseyn meines Daseyns ist mit dem Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden; ich bin mir ebenso sicher bewußt, daß es Dinge außer mir giebt, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst existire. Diese und ähnliche Gedanken, die Kant wiederholt ausspricht, sind an sich durchaus richtig, aber ihre Bedeutung und Tragweite wird von vornherein vernichtet durch seine völlig verkehrte Ansicht über innere Erfahrung. Man kann sehr wohl als „Lehrsatz" aufstellen, „das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der

Digitized by Google

Gegenstände im Raume außer mir"; aber Kant vermochte ihn nicht zu beweisen, und kein Anderer vermag es auf dem Boden seiner Theorie.

In der That zeugt schon unsere unmittelbare innere Erfahrung für die Existenz einer Außenwelt. Es ist gegenüber letzterer ein Gefühl der Passivität, eines gegen uns ausgeübten Widerstandes in uns lebendig, welches den Gedanken an eine Einbildung oder Erdichtung äußerer Gegenstände geradezu unmöglich macht. Noch manches Andere ist dabei geltend zu machen, doch das gehört nicht hierher.

Dies vorausgeschickt werden sich Herder's Ausstellungen leicht beurtheilen lassen. Berkeley ist von Kant durch jenen Beweis in der That nicht widerlegt. Das vorauszusetzende Beharrliche, sagt einfach dagegen Berkeley, ist nicht zu suchen in einer Außenwelt, sondern es ist der ewige Geist, der die Vorstellungen in mir hervorbringt und nach seinem Willen ordnet und auf einander folgen läßt. Diese Folge meiner Ideeen heißt Zeit. Wie so spricht also Zeit gegen meinen Idealismus? So weit indeß durfte Herder doch nicht gehen zu sagen, Kant hätte geradezu dem Idealismus Berkeley's seine Sprache geliehen; er sage ganz dasselbe als dieser. Offen genug spricht er aus (wenn er es auch nicht bewiesen hat), daß beharrende Dinge in der äußeren Wahrnehmung erforderlich seyen, „worauf in Beziehung der Wechsel meiner Vorstellungen, mithin mein Daseyn in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne".

Was kann die Zeit dem Idealismus anhaben? fährt Herder fort. Tiefes Nachdenken, ernste Beschäftigung, ja ein Gedankenspiel enthebt uns derselben. Träume, Wahnsinn, Leidenschaften versetzen uns in eine ganz andere, ihnen eigene Zeit. Was beweist das? So gut wie nichts. Unter Umständen, wie sie hier angenommen werden, kann momentan oder sogar auf längere Zeit auch Sinnesthätigkeit, Verstand, Selbstbewußtseyn schwinden. Es bliebe also dann überhaupt nichts übrig, worauf man einen Beweis oder eine Widerlegung stützen könnte.

Wenn weiter behauptet wird, die kritische Philosophie hätte

Digitized by Google

noch weit mehr gethan als Berkeley, sie hätte den Idealismus prioriſirt, ſo iſt daran ſo viel wahr, daß es bei letzterem keine aprioriſchen Functionen giebt, welche vor und unabhängig von aller Erfahrung, dem Menſchen angeboren, das Princip aller Naturerkenntniß in ſich enthalten.

Eine große Vorausſetzung aber, die fundamentale Annahme einer Affection durch äußere Gegenſtände, rettet doch die Kantiſche Unterſuchung vor dem unſinnigen Umhertappen in der körperloſen Welt eines abſoluten Idealismus (univerſellen Immaterialismus). Kant's Geiſt lebt doch noch in einer weit geſünderen Atmoſphäre, himmelweit entrückt über den elenden Standpunkt eines Berkeley.

Wie in dieſen letzten Abſchnitten überhaupt, ſo iſt auch hier wieder Herder durchaus an der Oberfläche der Kantiſchen Gedankenwelt haften geblieben. Da zeigen ſich ihm zwar einige ſchwache, unſichere Punkte, aber er kann ſie nicht bis auf den Grund verfolgen. Sein Blick iſt beſchränkt, ſein Verſtändniß bleibt naturgemäß ein unvollendetes, halbes. Sein Scharfſinn erkennt das Ungenügende bei Kant, aber er eilt im Triumph flüchtig darüber hinweg, zu ungeduldig und unſtät, um in die Tiefe der Sache ſelbſt einzudringen. Zu lieb iſt ihm die Freiheit auf ſeinen lichten Höhn, als daß er einmal in die dunklen Tiefen beſchränkten Grübelns hinabtauchen möchte. Das iſt des Herder'ſchen Geiſtes Vorzug und Mangel.

Die folgende zuſammenhängende Begründung einer realiſtiſchen Auffaſſung der Welt (S. 211 ff.) baſirt natürlich ganz auf ſeiner früher entwickelten Anſicht von Sinnlichkeit und Verſtand, weshalb wir hier nicht auf das Einzelne eingehen wollen, obwohl manch trefflicher, anregender und anziehender Gedanke, manch geiſtreiches Aperçu uns dafür lohnen würde. Die Grundgedanken jedoch möchte ich kurz herausheben und daran, wenn nöthig, einige kritiſche Bemerkungen knüpfen.

Das Daſeyn meiner ſelbſt zunächſt ergiebt ſich aus dem Selbſtbewußtſeyn; nicht indem ich voreilig ſchließe cogito, ergo sum; auch nicht durch innere Anſchauung vermittelſt der Zeit-

Digitized by Google

form a priori, sondern vor Allem am überzeugendsten „durch Aufregung meiner Kraft, durch Weckung von außen". Ich finde mich am innigsten und lebendigsten als Kraft, als Ursache; „worin auch alle groß- und wohldenkenden Völker die wahre Existenz, das Wesenhafte eines Menschen setzten. Er ist, sofern er vermag, weil er's erprobte". Dabei vergißt Herder nicht, daß man doch immer nur Wirkungen seines Daseyns erfaßt und erkennt, ohne zu dem Seyn selbst unmittelbar durchdringen zu können. Unser Denken bezüglich der eigenen Existenz ist ein Dünken, sagt er, freilich ein sicheres, gewisses Dünken. Es wäre wünschenswerth gewesen, daß Herder diese Vorsicht auch bei Begründung der Annahme einer realen Außenwelt (durch Sinneswahrnehmung) geübt hätte. Hier fehlt sie, wo sie gerade recht nöthig ist. Ueberhaupt begegnen uns hierbei wieder dieselben Mängel, die wir schon bei Besprechung der Kategorieen kennen gelernt haben; zunächst die naive Hingabe an das Sinnfällige auf Treu und Glauben. Es kann ja kein Sinn hintergehen (S. 218). Nun läßt sich nicht leugnen, die sinnliche Wahrnehmung (besonders das Auge verbunden mit Tastgefühl, Muskelsinn u. s. w.) verschafft über die Existenz einer wirklichen Welt außer uns eine entschiedene Gewißheit. Es ist ein unüberwindliches und unauslöschliches Bewußtseyn davon in uns Allen, ein unabweisbarer Glaube (Augustinus, Hume, Jacobi und Herder in zu ausgedehntem Maße), ein unzerstörbares Ueberzeugungsgefühl (Schleiermacher, die *ἐνάργεια*, *καταληπτικὴ φαντασία*, *συγκατάθεσις* der Stoiker); dieses erlangt Evidenz durch Erprobung von Geschlecht zu Geschlecht die Jahrtausende hindurch, durch die fortschreitende Thatsache der positiven Wissenschaften auf Grund jener Voraussetzung, durch unser aller gesammtes Lebensgefühl; in jenem Glauben denken und handeln, in ihm leben und sterben wir. Die bestimmte Art aber, in der das Weltbild vor unserer Seele steht, ist gleichwohl doch zum großen Theil unsere subjective Zuthat, unsere eigene Construction. Das können wir der Physiologie nicht mehr abstreiten. Da nützt uns alle Vorsicht, Controle, Vergleichung, Berichtigung,

Digitized by Google

Verstärkung (S. 218 f., 226) nichts; es ist nun einmal, was die Sinne auch unter den normalsten und günstigsten Umständen liefern, sicher nicht das, was in der Außenwelt realiter existirt, sondern höchstens ein Correspondirendes, ein Zeichen davon; und es bleibt die Frage nach dem Dinge an sich und seiner realen Beschaffenheit, soweit sie, unabhängig von unserer Auffassungsweise, zu ermitteln ist. Gerade diese Frage ist nicht träumerisch und nicht so übernatürlich, wie sie Herder erscheint.

Der Abschnitt „über Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung" ist so unklar und unbestimmt in seinen Ausdrücken, daß man daraus über jenen „Zusammenhang" eigentlich gar nichts erfährt. Auch bezieht sich nichts darin weder auf Idealismus noch auf Realismus, worum es sich hier doch handelt. Wenn Herder sich nicht schon früher deutlicher erklärt hätte (vgl. oben S. 178), wir müßten an seinem richtigen Verständniß der Sache zweifeln. Ein Schimmer von Wahrheit (aber nicht von Klarheit) leuchtet uns in den letzten Worten erst entgegen: Die Kraft selbst, in der die Ausleger, Gehülfen und Mitwirker der Natur ihren Zusammenhang und ihre Gesetze ergründen, sie ist „kein Sklaveneindruck träger Gewohnheit, keine Vernünftelei aus Zeit und Raum a priori, sondern die eigenste Energie unseres Wesens" (S. 223).

Auf Grundlage seiner Kategorieen sondert Herder vier Klassen des Idealismus, die aber eigentlich alle nichts weniger sind als Idealismus, sodaß diese Auseinandersetzung weder zu der uns vorliegenden Theorie, noch zu Kant in Beziehung steht, der (S. 274) deutlich genug erklärt hat, was er unter Idealismus verstehe. Auch Herder hat bisher seine Aufgabe ganz richtig gefaßt. Nun reißt ihn die Freude, das Wort und seine ursprüngliche und zunächst liegende, einfachste Bedeutung festzuhalten, so hin, daß er jeden als Idealisten bezeichnet, der in einem bestimmten Kreis von Gedanken sich vorzüglich bewegt, der in einem gewissen Ideeenreiche mit Vorliebe seine Thätigkeit entfaltet, also schließlich jeden Denkenden überhaupt. Ein solcher Idealismus steht natürlich dem Realismus nicht entgegen, aber

Digitized by Google

es ist doch keine Versöhnung beider, wenn man aus dem einen von beiden etwas ganz Fremdartiges, vielleicht Entgegengesetztes macht, so daß es schließlich zu dem anderen wird. Wir wollen doch vor Allem wissen, was Idealismus bezeichnet, nicht was er bezeichnen könnte und sollte (vgl. Metakr. S. 234).

Was nützt es uns, wenn wir lesen (Metakr. 226—228): Zunächst kann man die Sensualisten (oder Realisten) auch Idealisten nennen, insofern sie „in einer idealischen, d. i. Phantasiewelt, in einem Universum sinnlicher Eindrücke" leben. Gedächtniß, Witz und Scharfsinn alsdann bemerken Eigenschaften der Dinge, Aehnlichkeiten, Unähnlichkeiten, Arten; mit diesen spielen sie und schaffen sich dadurch eine eigene, ideale Welt. „Verstandes- und Thaten-Männer" forschen nach Ursachen oder Kräften und Wirkungen; sie sind Realisten, aber zugleich „mächtige Idealisten, sie leben in einem Ideeenreich der Kräfte". Andere, die ein geistiges Maß an Alles legen, erschaffen sich wieder ihre eigene Welt. Sie sind „Idealisten im reinsten Verstande".

Ebenso ist es ein sonderbarer Einfall, Berkeley vor dem Idealismus retten zu wollen (S. 229—234), und (soweit ich sein System kenne) ein völliges Mißverständniß desselben. Was wir Dinge nennen, das sind nach seiner Ansicht nur unsere Ideeen, die der beharrende Geist (Gott) in geordneter Weise in uns hervorruft. Mag Berkeley diese immerhin als „reellste Ideeen leeren Figmenten und Abstractionen der Sprache entgegensetzen", was machen wir mit diesen reellsten Ideeen, wenn sie niemals auf Gegenstände treffen? Nicht der todten Materie als solcher ist Berkeley Feind, sodaß er etwa eine belebte dafür annähme, sondern er hält es für eine Unmöglichkeit, daß durch Eindruck (Affection) der Materie auf uns Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe u. s. w. entstehen. Darum sey die Annahme von außer unseren Ideeen existirenden Körpern falsch und trüglich. Ob wir nun eine solche Ansicht Immaterialismus oder Idealismus nennen, darauf kommt es nicht an.

Im Folgenden wird der ganze Zusammenhang wieder un-

Digitized by Google

klar und fast unverständlich. Es hat auf einmal den Anschein, als wäre Berkeley mit sich selbst nicht einig gewesen, und als wollte Herder nun erst die in seinem System liegenden Gedanken zu einer bestimmten, abgerundeten Gesammtansicht vereinigen, um so Berkeley mit sich selbst zu verständigen. Dieser habe sich durch seine unbehülfliche Ausdrucksweise, durch Mißanwendung der Sprache selbst verwirrt. Es ist dies aber einfach ein Irrthum Herder's. Es handelt sich hier nicht um Worte und Ausdrücke, sondern um Principien und Grundanschauungen. Was Herder aus Berkeley's System macht, ist dessen Absicht und Endzweck völlig zuwider. Wenn dieser erklärt, die „reellen Ideen", die wir Dinge nennen, sind nicht aus unserer Seele selbst entsprungen und auch nicht willkürlich in unserer Gewalt, sondern von einem anderen Geiste uns eingepflanzt, so heißt das nicht (wie Herder es realistisch auslegt) von Kräften der Natur, sondern von jenem beharrenden Geiste, der wie ein deus ex machina in die Functionen unserer Seele eingreift. Die Gedanken Herder's, welche den Idealismus abwehren und als unbegründet hinstellen sollen, sind sehr richtig; nur schade, daß sie einem Berkeley nicht einleuchteten, geschweige denn, daß sie als die seinigen betrachtet werden könnten. Empfindungen sind nur in uns und können nur in uns seyn. Es ist auch wahr, daß dem Neugeborenen oder dem Blindgeborenen, der sehend wird, die Gegenstände unmittelbar vor dem Auge und auf ihm wie eine kolorirte Fläche liegend erscheinen. Aber Erfahrungen beseitigen diesen Schein. Wir gewinnen die Begriffe von Raum, Größe, Gestalt, Bewegung, Entfernung. Die auf uns liegende Fläche versetzen wir an ihren Ort, ertasten die Gegenstände als solche nach Größe, Gestalt u. s. w., messen ihre Entfernungen und Dimensionen; es wird das Ganze „ein ertastet sichtbares, ein in Ordnung gestelltes, meßbares oder ermessenes Gemälde". Mit welchem Recht will uns nun Jemand „in den ersten Augenblick unserer ungeübten Kindheit und die ganze gelichtete Schöpfung als eine helle Fläche in uns zurückwerfen"? Mit dem Satz, daß Ideeen uns unwillkürlich zukommen, ist die Welt

Digitized by Google

außer uns gegeben. Dieser Unterschied von selbst Erzeugtem und unwillkürlich sich Aufdrängendem und das Bewußtseyn davon ist „der Grund, der allen Idealismus von Grund aus aufhebt". [So werden wir uns besser ausdrücken, als wenn wir die Begriffe Ursache und Wirkung herbeiziehen, wie Herder thut S. 232.]

Die verletzenden Ausfälle Herder's am Schluß sind zu übergehen.

7. Vom Dinge an sich neben und hinter aller Erscheinung.

Wenn das Resultat der Reise Kant's durch „das Land des reinen Verstandes" kein anderes gewesen wäre als: „Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche", es wäre freilich der beschwerlichen Reise nicht werth gewesen. Aber worum es sich hauptsächlich handelte, das war: zu untersuchen und zu trennen, was die Außenwelt zu unserer Erkenntniß liefert, und was an diesem complicirten Bau das kunstreiche Werk unserer subjectiven Auffassungsweise ist, was demnach innerhalb und was außerhalb des Machtgebiets unseres Verstandes liegt. Wenn sich ergiebt, daß unser Verstand denn doch nur seine Functionen lediglich zum Erfahrungsgebrauche und zu keinem anderen Behufe habe, so erscheint es freilich schon von vornherein gereimter und plausibler, ihn auch aus der Erfahrung schöpfen zu lassen für den Erfahrungsgebrauch und ihn von sich selbst borgen zu lassen zu seinem eigenen Behufe. Erfahrung anticipiren kann und soll der Verstand nicht (Metakr. S. 237). Wir haben gesehen, woher die angeblich aprioristischen reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes stammen, wie und inwieweit sie für das Ding an sich Geltung haben, nicht aber dieses ewig verhüllen, gleichsam das verschleierte Bild zu Sais. Alle darin wurzelnden Entgegnungen (wie sie bei Herder immer wiederkehren) wollen wir mit diesem einen Hinweise erledigen.

Digitized by Google

Auch die bereits behandelten Irrthümer bezüglich „reiner" Erkenntniß, Apriorität, Schematismus u. s. w. sollen uns nicht aufhalten. Wir begegnen ihnen begreiflicher Weise sehr oft und mit ihnen einem Gefolge daraus entspringender und daher unberechtigter und oft absurder Ausstellungen und Vorwürfe (z. B. S. 236 f.: Schema des Verstandes vor allem Verstande, Möglichkeit des Verstandes selbst, Wortblendwerke, Anschauung ohne Gegenstand u. dgl. m.).

Nach Herder giebt es keine Anschauungen und keine Verstandesbegriffe als von Gegenständen aus der Erfahrung gewonnene. Auf diese Weise lösen sich die „Täuschungen", die „Zweideutigkeiten" und „Mißverständnisse" bei Kant, die dadurch entstehen, daß die Anschauungsformen auf Gegenstände in der sinnlichen Anschauung (Phänomena), die Kategorieen aber als bloße Gedankenformen, die ihrem Ursprunge nach sich nicht auf die Sinnlichkeit gründen, bezogen werden auf etwas, was außerhalb und jenseits aller Sinnlichkeit (als Noumenon) liegt (während sie in Wahrheit doch nur die verstandesmäßige Verbindungsform des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen sind, also nur in Bezug auf diese überhaupt irgend eine objective Bedeutung haben können).

Die Annahme eines von uns Unabhängigen, uns in der Wahrnehmung Afficirenden ist nach Kant nothwendig und richtig; dies ist das Noumenon, aber nur in dem negativen Sinne, daß wir ein unbekanntes Etwas annehmen, unbetroffen von unserer sinnlichen Anschauungsweise (und somit auch von den reinen Formen des Verstandes, der ja nur auf und für jene angewendet werden kann, und der ohne jene gegenstandslos und ohne jeden praktischen Werth ist) als Object eines (problematischen) intuitiven Verstandes (in einer nicht sinnlichen Anschauung) oder einer intellectuellen Anschauung. So umgiebt ein mystisches Dunkel, für das Auge des Irdischen undurchdringbar, die ganze Sphäre seiner Erkenntniß. Herder kann es verscheuchen, indem er einfach erklärt (S. 239): „Phänomenon heißt, was erscheint; Noumenon, was sich der Verstand (νους) denkt. Dies denkt

Digitized by Google

er sich nicht hinter und außer, sondern an dem Phänomenon." Dann kommen wir also über das Phänomenon überhaupt nicht hinaus? Aber bleiben wir doch nicht mit Herder bei den Worten stehen; wie liegen die Sachen, wenn wir das Problem des Dinges an sich selbst in's Auge fassen? Die Antwort ist bereits an mehreren Stellen vorbereitet worden.

Wir bewegen uns zunächst, wie begreiflich, durchaus nur innerhalb der Sphäre unseres Bewußtseyns. Wie könnten wir denn auch zu etwas jenseits derselben hinausdringen, das nicht in Relation zu uns sondern an sich da ist? Diese Thatsache ist von so fundamentaler Wahrheit und Bedeutung, daß sie (somit der Idealismus) nothwendig den Ausgangspunkt aller Philosophie überhaupt bildet. Andererseits finden wir uns unbedingt genöthigt (eine Thatsache von ebenso elementarer Wichtigkeit), für unsere Phänomene ein Bedingendes, unabhängig von uns, vorauszusetzen. Wenn sich nun herausstellt, daß die Subjectivität unserer Sinneswahrnehmungen außer allem Zweifel steht, daß unsere Sinne die Realität der Welt nicht so einfach sich anempfinden und aneignen, daß ferner auch der Verstand nicht im trägen Besitze der Ueberlieferung der Sinne sich der Function des Anerkennens derselben freut, sondern mit spontaner Kraft und selbstständiger Productivität in das Getriebe unseres Erkenntniß-Complexes eingreift; wenn somit (auf einem wohl erwogenen kritischen Standpunkte) ein ungetrübtes, unmittelbares Ergreifen der wirklichen Welt durch unser Erkenntnißvermögen sicher nicht stattfindet, sondern höchstens eine Correspondenz oder ein Parallelismus angenommen werden kann zwischen unseren Denkbestimmungen und den realen Verhältnissen der Dinge in der Außenwelt, ein Verhältniß der Repräsentation dieser durch jene, so werden wir doch an dem großen Panorama der Welt, welches vor unserer Intelligenz sich aufthut, unterscheiden müssen Grundtypen, welche ein Außer-uns hingestellt hat, und Züge, welche der Subjectivität unserer Erkenntniß entstammen, d. h. wir werden unterscheiden müssen das Ding, wie es uns erscheint, und das Ding an sich; also in

Digitized by Google

gewissem Sinne ist die Kantische Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon aufrecht zu erhalten. Daß wir das Verhältniß dieses Noumenon zu unserer Intelligenz, d. h. seine Erkennbarkeit anders bestimmen als Kant, ist eine andere Sache. Wir verwahren uns gegen einen Phänomenalismus, der all unsere Erkenntniß zum eitelen Schein herabdrückt und außerhalb dieser die Wirklichkeit, das Ding an sich versetzt in unerreichbare, übernatürliche Regionen. Bedienen wir uns einmal des Vergleiches der Dinge der Welt mit den Worten eines Buches (Metakr. S. 242)! Es ist unsinnig, Buchstaben für Buchstaben hinwegzunehmen und dann nach dem Worte zu fragen (wie ähnlich Kant verfährt); aber wir können in der That auch nicht einfach die Buchstaben zusammensetzen und in diesem Aggregat an sich schon den Sinn des Wortes finden, sondern der Sinn ist ein gewissermaßen außer und hinter dem Complex von Buchstaben Seyendes, wenn auch mittelst ihrer Gefundenes. Damit suchen wir noch keineswegs den Strom außer dem Strome oder den Wald hinter den Bäumen (S. 244); wir stehen ja mitten im Walde drin; aber was uns da alles entgegenkommt, vielleicht eine Warnungstafel, ein Grenzpfahl u. dgl., oder was an den Bäumen zufällig hängen geblieben ist, oder was der Wind abgebrochen und zur Erde geführt, oder was er eben bricht und uns entgegenschleudert, das halten wir nicht alles für Bäume. Wir wollen nicht ohne Krug und Hand und Mund und Zunge Wasser schöpfen (Metakr. a. a. O.), sondern halten uns nur im Bewußtseyn, daß wir trotz Krug und Hand, Mund und Zunge nicht im Stande sind, das lautere Naß in ungetrübter Reinheit aufzufangen. — Wir wollen uns indeß nicht länger aufhalten.

Herder's weitere Ausführungen sind soweit richtig als sie auf Verwerfung aprioriſcher Anschauungs- und Verstandesformen beruhen. Er geht aber, wie wir schon sahen, in seiner objectivistischen oder sensualistischen Richtung zu weit. Im Uebrigen sind Verworrenheit und Mißverständnisse hier an der Tagesordnung. Sehr viel Falsches geht besonders daraus hervor, daß er, Kant gerade entgegen, Noumenon im positiven Sinne

Digitized by Google

als Verstandesvorstellung oder Verstandesding faßt. Das Noumenon Kant's ist ja ein räthselhaftes Unding, aber was hat es zu thun mit „in Begriffen bemerkten und für sich als Begriffe vorgestellten Merkmalen", also Verstandesvorstellungen, die dann zu „Verstandeswesen", zu „Vorstellungen ohne Gegenstand", zu „Dingen an sich" werden sollen? Die Kantischen Noumena sind einfach keine „Gedankendinger" und in diesem Sinne auch keine „Anticipationen des Verstandes vor aller Erfahrung" (S. 240 f.; vgl. auch II, 166). Das Noumenon steht auch nicht außerhalb aller Erfahrung in der Weise, daß es mit uns in gar keinem Connex stünde, und wir es nur annähmen, ohne von seiner Existenz irgend etwas zu wissen. Es ist ja identisch mit dem, was in der Wahrnehmung uns afficirt; nur meint Kant, daß wir es mit unseren Sinnen und mit dem Verstande nicht zu erkennen vermögen,*) ja daß sogar unsere Auffassungsweise und die Verhältnisse der realen Welt ganz heterogener Natur seyen. [Das stimmt freilich nicht zu Herder's Homologie,**) wonach in der Welt ein Verständliches zu meinem Verstande, ein Geistiges zu meinem Geiste spricht; „denn das Ganze, das sich ein Geist denkt, die Kräfte und Eigenschaften, die er in Wirkungen oder in einer lebendigen Organisation wahrnimmt, sind seiner Art, *νοουμενα εν φαινομενοις*" (S. 243).] Die Verwirrung wird noch größer. Wenn die Sinnlichkeit durch Raum und Zeit geformt ist, sagt Herder (S. 243), so müßte doch das Ding an sich, sofern es die Sinnlichkeit betrifft, eben in diesen Formen ohne weiteres Nachsuchen erscheinen. Hat der Verstand durch seine Kategorieen die Möglichkeit der Dinge selbst constituirt, nun so weiß er ja, wie es mit ihnen steht. — Eine unbegreifliche Confusion und nicht eine Spur von Verständniß weder des a priori noch des Noumenon!

*) Man kann wenigstens die Sache so fassen, wenn auch zuzugeben ist, daß an diesem äußersten Punkte der Kritik mannigfach Dunkelheit herrscht.

**) Vgl. oben S. 169 f.

Digitized by Google

„Anhang."

„Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen."

Um uns zurechtzufinden in dem Labyrinth richtiger und falscher, hierher gehöriger und fremdartiger Gedanken, die Herder hier zusammengewürfelt hat, wollen wir das Haltbare zu einer zusammenhängenden „Metakritik" herausheben mit Weglassung alles überflüssigen Beiwerks.

Wir trennen nicht Anschauung und Verstand in der Weise von einander, daß beiden aprioriſche, subjective Bedingungen ihrer Wirksamkeit zukommen, auf Grund deren die Vergleichung und Verknüpfung von Vorstellungen verschieden ausfällt und zu beurtheilen ist, jenachdem diese Vorstellungen selbst der reinen Anschauung oder dem reinen Verstande angehören. Wir unterscheiden nicht zwischen Gegenständen für die Sinnlichkeit und Gegenständen für den reinen Verstand. Damit ist also für uns die Amphibolie, „d. i. eine Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung" (Kr. S. 326), beseitigt. Wir brauchen nicht die transscendentale Ueberlegung, ob die Vorstellungen „als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden" (Kr. S. 317). Die Vorstellungen, aus denen ich Begriffe von Gegenständen bilden will, stammen aus der Sinnlichkeit und werden durch den Verstand zu immer allgemeineren und abstracteren Gebilden bis zum Begriffe herausgebildet. Verknüpft und verglichen werden die Vorstellungen immer nur vor dem Verstande, die Sinne liefern sie als Material (vgl. Kr. S. 316). Der „Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen" liegt darin, daß sie uns objectiv in der Sinnlichkeit gegeben sind. A priori wollen und können wir nichts über Dinge aussagen. Wir wissen nichts von einem „transscendentalen Ort" der Vorstellungen in unserem reinen Anschauen oder Denken. Darum bleibt uns auch die transscendentale Ueberlegung dieses Ortes

Digitized by Google

erspart, die ja nur eine unumgängliche Pflicht für den ist, der „a priori etwas über Dinge urtheilen will" (Kr. S. 319). Wir werden auch gern auf die ganze Ueberlegung und Untersuchung verzichten, weil nichts dabei herauskommt. Wenn wir z. B. erfahren, Vorstellungen, die innerhalb des reinen Verstandes sich nicht unterscheiden, seyen doch als Erscheinungen innerhalb der Sinnlichkeit verschieden, was interessirt uns das, wenn uns schließlich gesagt wird, ob aber die Dinge an sich selbst einerlei oder verschieden sind, überhaupt was die Dinge an sich seyn mögen, kann ich euch nicht sagen. Das „weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann". Ding an sich ist so ein „bloßes Etwas", ein ganz wunderliches Ding, „wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch jemand sagen könnte" (Kr. S. 332 f.). Wenn wir überhaupt auf diese Kantischen Reflexionsbegriffe eingehen, so fragen wir, wie sich die Dinge an sich, nicht wie sich Vorstellungen zweier von einander getrennten aprioriischen Erkenntnißsphären zu ihnen verhalten. Darüber belehrt uns dann freilich keine transscendentale Reflexion, aber ein besserer Lehrmeister, die Erfahrung. Unsere Begriffe sind ja von Gegenständen abgezogen. Wenn wir also „logisch reflectiren", so vergleichen wir allerdings zunächst unsere Begriffe lediglich unter einander im Verstande (Kr. S. 335), aber dieser Vergleich wird, sobald er überhaupt auf Urtheile über Gegenstände hinzielt, immer nur in Rücksicht auf in der Anschauung gegebene Gegenstände angestellt werden und daher auch für diese in seinen Resultaten Geltung haben. Wenn auch die Vorstellungen von zwei Gegenständen sich gleich sind und decken, werde ich nie daraus schließen, daß die Gegenstände selbst nicht mehrere, sondern eins sind. Bloße Vorstellungen von entgegengesetzten Kräften heben sich nicht auf, aber wer wird daraus folgern, daß die Kräfte selbst in der Natur sich ebenso verhalten? u. s. w.

Neben und zwischen diesen Gedanken findet sich nun sehr viel Confuses und Unrichtiges, wovon nur Einiges hier erwähnt

Digitized by Google

werden soll. Was nicht zur Sache gehört, lassen wir überhaupt unberührt.

Ueber die Terminologie wollen wir nicht streiten. Wenn sie „der gewohnten Bedeutung der Worte zuwider" ist (S. 245), so mag das vielleicht daher kommen, daß die Sache selbst ungewöhnlich ist. Manches ist auch Kant gar nicht so übel zu nehmen, wie Herder es thut (wenn Amphibolie z. B. nicht gerade in dem ursprünglichen Sinne von „Umherwerfen" gebraucht ist [S. 246]). Andere Vorwürfe entbehren ganz eines Grundes. Herder ist hierin zu penibel und ich möchte fast sagen schulmeisterlich. — Es ist ebenfalls nur eine ungenaue Ausdrucksweise Kant's, wo Herder meint, es sey damit der zweiten Kategorieenklasse vom Urheber selbst das Urtheil gesprochen (S. 247 f.). Kant sagt nämlich, die Kategorieen stellen den Gegenstand dar „nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht" und unterscheiden sich dadurch von den Reflexionsbegriffen, welche nur die „Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit" darstellen (Kr. S. 325). Statt „was den Begriff ausmacht" hätte er vielleicht besser allgemein gesagt, was zur Vorstellung des Gegenstandes selbst gehört (im Gegensatz zur bloßen Vergleichung von Vorstellungen unter sich). Wäre der Ausdruck so rigurös zu fassen, wie Herder es beliebt, dann wären nicht bloß die Qualitäts-, sondern auch die Quantitätskategorieen keine Kategorieen. Es ist übrigens einseitig, oder die Ausdrucksweise zum mindesten ist unvollkommen, wenn er sagt, die Kategorieen der Qualität stellen nach Kant eine Handlung der Seele dar, die den Gegenstand (oder den Begriff?) setzt, einschränkt, leugnet. Diese Handlung kann ebenso gut Merkmale eines Begriffs setzen, einschränken oder leugnen, Merkmale einem Begriffe zu- oder absprechen, also, wenn wir so wollen, einen Gegenstand „nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht", bestimmen oder darstellen.*)

*) Vgl. Kiesewetter, Prüfg. d. Herd. Metakr., II, 120.

Digitized by Google

Kant setzt seinen Reflexionsbegriffen nicht zur Aufgabe, „die Sinnen- und Verstandeswelt zu unterscheiden" (Metakr. S. 250). Er weiß so gut wie Herder, daß sie dem Verstande zugehören und ihm „zu Bestimmung seiner Begriffe" helfen. Er bezeichnet sie ja selbst als „Vergleichungen von Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergehen" (Kr. S. 325). Wenn sie aber dem Verstande zugehören, sagt Herder recht incorrect weiter, so müssen sie mit den Kategorieen zusammenfallen (S. 248). Was er meint, ersehen wir aus dem Folgenden. Reflexionsbegriffe sind Coefficienten oder Helfer der Begriffe; sie enthalten die Erfordernisse und Theiloperationen, durch welche der Verstand zu seinen Begriffen gelangt. Und Kant hat das nicht geleugnet. Wie oberflächlich auch an diesem Punkte die Einsicht Herder's ist, zeigt sich am besten in der Art, wie er sich diese ganze „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" und ihre „Topik" entstanden denkt. Sie, deren Begründung in dem innersten Wesen der Kantischen Philosophie liegt, sollen nach Verzeichniß der Kategorieentafel, in die sie sich nicht mehr unterbringen ließen, übrig geblieben sein, weshalb sie in einen Anhang gebracht werden mußten (S. 251). Herder schiebt auch der transscendentalen Topik einen falschen Zweck unter. Kant will nicht eine „Grenzbestimmung zwischen Begriffen der Einbildungskraft und des Verstandes" (S. 256), sondern eine Unterscheidung der Vergleichung von Vorstellungen nach der Zugehörigkeit der vorgestellten Gegenstände entweder zur Sinnlichkeit (als Phänomena) oder zum reinen Verstande (als Noumena). Auf keinen Fall handelt es sich um Hineintopisirung gewisser Worte in irgend ein Vermögen, sondern wir können mit Herder's Worten ganz im Sinne Kant's sprechen: „Nicht welches Wort, sondern in welchem Sinne das Wort dort und hier gebraucht werde, entscheidet den Ort des Begriffes" (S. 258).

Die Kritik, die schließlich an Leibnitz geübt wird, fällt ziemlich außerhalb des Rahmens unserer Darstellung, so daß wir sie wohl übergehen dürfen, zumal wir großentheils nur Irrthümer Kant's zu berichtigen hätten. Herder hat übrigens

Digitized by Google

die hauptsächlichsten derselben aufgedeckt. Etwas Wahres ist enthalten in der Behauptung Kant's, „Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen“ (Kr. S. 327).

Der Metakritik zweiter Theil.
Vernunft und Sprache.

Gegen die Widerlegung der theoretischen Beweise der bisherigen Metaphysik konnte Herder nicht aufkommen. Das lag in der Natur der Sache. Aber manche bedeutungsvolle Instanz gegen die ganze Art der Kantischen Untersuchung verlangt entschieden Berücksichtigung und Würdigung. Die Metakritik hat, wenn nichts Anderes, so das sicher gezeigt, daß es bei Kant nicht sein Bewenden haben kann. Freilich giebt es auch hier wieder viel Miß- und Unverstandenes, viel Unrichtiges, Haltloses und Unklares. Es wäre Manches ergänzend, berichtigend, erklärend hinzuzufügen; doch das Genauere über alles dies ein ander Mal. Hier mögen nur noch die bedeutendsten Gedanken dieses zweiten Theiles in Kürze ans Licht gestellt werden, um das Bild der Metakritik zu vervollständigen und in den Hauptzügen zu vollenden.

8. Metakritik der transscendentalen Dialektik.

Woher der unabläßige, unüberwindliche, die Geschlechter und Nationen der Jahrtausende unveränderlich durchziehende Drang, über die großen Thatsachen der Welt, unseres Selbst und über den erhabenen, ewigen Grund alles Daseyns sich aufzuklären? woher und wozu? Ist er wirklich bloß dazu da, um das armselige Menschengeschlecht immer und ewig zu äffen und zu närren? Handelt es sich doch hier gerade um die Erkenntnisse, die in letzter Instanz das Räthsel unserer eigenen Natur und des Universums erst eigentlich lösen. Sollen wir uns aber gerade an diesem Punkte mit einem gewissen ethischen Bewußtseyn begnügen, oder hat die Vernunft nicht auch ihr eigenthümliches Recht und ihre eigene Würde? — Sie ist ihrer Natur nach in unvermeidliche Widersprüche verstrickt? Das bleibt zu

Digitized by Google

untersuchen. Es ist doch zunächst mehr als unwahrscheinlich. Woher in der einen Vernunft die Gegenvernünfte, woher in ihrer Einheit der Zwiespalt? — Vernunft ist ein anwendend höherer Verstand. Die Grundsätze beider stehen einander nicht entgegen. Das Allgemeine auf ein Besonderes, das Unbedingte auf ein Bedingtes, Gesetz auf ein Factum anzuwenden ist das Amt der Vernunft. Anerkennen des Allgemeinen im Besonderen ist die Vernunftregel. Wirkliche Erfahrungen soll die Vernunft zusammenfassen und durchhören; in's Praktische soll sie übergehen und darin angewandt, erprobt werden. Sie hat zu vernehmen, zu unterscheiden, zu ordnen, was mit Allgewalt auf sie eindringt. An der Erfahrung sind entstanden und von der Vernunft mehr und mehr geordnet und vervollkommnet die Begriffe von Seele, Gott, Welt. Wenn man dabei zu haarspaltenden, werthlosen Spitzfindigkeiten gelangte, so war das nicht ein Fehler der Vernunft, sondern „der falschen Vernunftkunst", einer spielenden, geschwätzigen Dialektik, „der falschen Sprachmeisterin Klügelei". Die kritische Philosophie hat das Wesen der Vernunft verkannt, wie und weil sie das der Sinne und des Verstandes verkannte. „Der Gang der Vernunft ist nicht vom Bedingten zum Unbedingten hinauf, sondern vom Unbestimmten zum Bestimmten hinunter, dessen Ziel kein anderes als das absolut Nothwendige seyn kann" (S. 32).

9. Von Paralogismen der reinen Vernunft.

Auch Herder weist natürlich die falschen Folgerungen zurück, die aus dem „ich denke" gezogen werden. „Denn die Vernunft rathschlagt nicht, sondern richtet." Phantasie und Glaube gehören nicht vor ihren Richtstuhl. Sie kann daher in manchen Dingen wohl einen Rath geben, aber kein Urtheil fällen. [Dasselbe meint Kant, wenn er der Vernunft (nicht einen constitutiven, sondern) einen regulativen Gebrauch zuschreibt.] Sie liebt aber nicht ihrer Natur nach Betrug und falsche Rechnung, sondern sagt lieber: Das weiß ich nicht. Freilich verrechnet sie sich auch zuweilen, „entweder weil unklare Data ihr vorliegen

Digitized by Google

oder aus Uebereilung und übler Gewohnheit, oder endlich weil ein geheimes Interesse sie leitet" (S. 41). Ganz besonders aber weist hierbei Herder auf die Sprache hin, als welche durch „nichtige Abstractionen und einseitig gedachte, unvollkommen geprägte, verworrene Begriffe", die vielfach mißverstanden und falsch angewendet werden, störend und trügerisch auf die Bildung und Erweiterung unserer Gedanken einwirke.

10. Von Antinomieen der Vernunft.

Der Knoten liegt (bei Kant), wie er lag, ungelöst, nur jetzt in uns selbst, in unserer Vernunft, früher in der Welt der Dinge außer uns. Die erste und zweite Antinomie werden (bei Herder) gelöst durch die Auffassung von Raum, Zeit und Substanz, wie sie früher erörtert worden ist. Die Antithesis wird der Phantasie anheimgegeben; einer verstandesmäßigen Betrachtung der Welt entspricht die Thesis. Der dritte Widerstreit (zwischen Causalität und Freiheit) ist sehr ungenügend behandelt. Naturgesetz und Freiheit werden in einer unzulässigen Weise mit einander verquickt, so daß Freiheit zu einer „Außernatur", zu einem „armen Stolze" wird. Im vierten Widerstreit (über ein schlechthin nothwendiges Wesen) wird sehr einfach die Antithesis der Phantasterei zugeschrieben; das „entweder" der Thesis (ein schlechthin nothwendiges Wesen als „Theil der Welt") wird als keinen Begriff gebend abgewiesen.

11. Vom Ideal der Vernunft.

Herder hat Kant's Widerlegung der üblichen theoretischen Gottesbeweise in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nicht erkannt. Er glaubt sie übergehen zu können. Die Sache ist ihm so wichtig, daß er sie lieber auch in fehlerhafter und mangelhafter Weise halten, als die Fehler noch so scharfsinnig aufdecken will (S. 64 f.). Durch seine eigenen, gut gemeinten aber oft wenig philosophischen Auseinandersetzungen hat er die Kraft der Kantischen Argumentation nicht gebrochen. Wenn er von der Bedingtheit, Abhängigkeit und Vergänglichkeit unseres Selbst

Digitized by Google

und alles Anderen um uns herum auf einen unbedingten, bleibenden Grund aller Dinge schließt, so hat Kant eben gerade die theoretische Giltigkeit eines solchen Schlusses geleugnet. Es hätten also vor Allem die Beweisgründe Kant's untersucht und widerlegt werden müssen. Indeß Herder selbst hat sicher mehr Gewicht darauf gelegt, daß die Existenz eines höchsten Wesens dem menschlichen Gemüth und Herzen unmittelbar und auf das innigste innewohne und unabweisbar allenthalben gegeben sey.*) Das ist aber ein Gebiet, das auch die Kritik Kant's frei und offen läßt.

12. Vom regulativen Gebrauch der Vernunft.

Verstand und Vernunft bearbeiten ein und dieselbe Welt von Gegenständen. Vernunft will nicht die Schranken aller Erkenntniß überschreiten; im Gegentheil als „eine zusammennehmende, scheidende, bescheidende Vernunft" transscendirt sie nicht zu dem, was über uns ist, sondern aus diesem sucht sie sich nahe zu bringen und zu verständlichen, was unser ist und zu uns gehört. Vernunft-Urtheile sind „leitende Ideen"; gewiß! eben deshalb aber sind sie auch constitutive, ja die constitutivsten unserer Erkenntnisse. Die Natur trägt ja den Typus der Vernunft selbst an sich. Dasselbe Gesetz herrscht in mir wie in der Natur, in dem erkennenden Vermögen wie in dem zu erkennenden Weltall. Hierauf beruht die apodiktische Gewißheit, oder es giebt keine.**)

Können wir uns damit trösten, wenn (nach Kant) die praktische Vernunft das wiederfordert und zurückbringt, was die theoretische von sich wies? Giebt es überhaupt einen solchen

---

*) Damit verbindet sich der aus seinem Princip der Homologie entspringende Grund der Erkennbarkeit Gottes: Die höchste Vernunft erkennt meine Vernunft an, „weil sie selbst Vernunft ist". Metakr. II, 63; vgl. auch den hier folgenden Abschnitt.

**) Metakr. II, 150 f. Es ist dies die Homologie, von der schon oben S. 169 f. gesprochen worden ist.

Digitized by Google

Zwiespalt innerhalb unserer Vernunft? woher und wozu? Ist das vielleicht gar etwas Erfreuliches? Ist denn überhaupt eine praktische Vernunft möglich ohne eine theoretische? Ich glaube also das Unglaubliche, bloß damit meine sittlichen Grundsätze nicht umgestürzt werden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn? Wenn deine sittlichen Grundsätze auf keiner edleren Grundlage beruhen als auf einem solchen kleinlichen und erbärmlichen ‚moralischen Glauben', auf einem knechtischen Prügelglauben an ein Ding, von dem du keinen Begriff zu haben vorgiebst, so verabscheue dich nur lieber bald, ohne noch dazu heuchlerisch-schwach zu werden, indem du dich zwingst, etwas Unbeweisbares zu glauben. (Metakr. II, 137 ff.; vgl. auch 171.)

Damit sind wir schon in die Metakritik der ‚transscendentalen Methodenlehre' hineingekommen, aus der sonst nichts hervorzuheben ist. Es erwartet uns der letzte Abschnitt:

15. Verfehlte Kritik der reinen Vernunft.

Es begegnet uns hier nichts Wesentliches und Bedeutendes außer einer wesentlichen und bedeutenden Verkennung der Entstehung und Entwickelung der Kantischen Philosophie. Man hofft hier die Gründe zu hören, aus denen die „Kritik" als verfehltes Unternehmen anzusehen ist. Es treten aber zunächst zu allen den früheren bei Gelegenheit besprochenen Mißverständnissen und unberechtigten Vorwürfen noch neue Irrthümer. Alles Eigenthümliche und Charakteristische der Kantischen Philosophie würde danach auf einem Mißverstande Hume's und auf dessen Verführung beruhen. Es wird direct gesagt, „aus Hume's Versuchen entstand die Kritik der reinen Vernunft" (S. 164). Nur die oberflächlichste Vergleichung der beiden Philosophen kann zu einer solchen Ansicht führen. Was daran wahr ist, hat Kant selbst eingestanden: Hume hat ihm die erste Anregung gegeben. Nicht im Geringsten ist die Selbstständigkeit Kant's anzuzweifeln.

Als Grundmängel werden richtig hervorgehoben (wenn

Digitized by Google

auch auf falsche Gründe und Veranlassungen zurückgeführt) die „Isolirung und Prioristrung des menschlichen Verstandes", die Zerklüftnng der menschlichen Natur durch die Art und Weise der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, die Spaltung von „Erscheinung" und „Ding an sich", die Widersprüche innerhalb der Vernunft selbst.

Schluß.

Unleugbar ist Kant an vielen und höchst wichtigen, fundamentalen Punkten von Herder gar nicht oder mißverstanden worden, woraus zahlreiche völlig oder theilweise unberechtigte Vorwürfe und Ausstellungen entsprungen sind. Dazu kommen andere bedeutende Irrthümer mannigfacher Art. Schon bei einer flüchtigen Durchblätterung dieses Schriftchens wird fast in jedem Abschnitt dergleichen in's Auge fallen. Confusion, Un- und Mißverstandenes begegnen uns abwechselnd an allen Ecken und Enden bezüglich der ganzen großen Frage des a priori (des „Transscendentalen" und des Idealismus), bezüglich der analytischen und synthetischen Urtheile, der Apperception, des Schematismus, der Grundsätze des reinen Verstandes, des Dinges an sich (Noumenon), der Reflexionsbegriffe, endlich auch in Bezug auf den inneren Kern und die eigentliche Tendenz der wichtigsten Abschnitte der „transscendentalen Dialektik". — An eindringender Schärfe und Tiefe der Speculation ist Herder hinter Kant weit zurückgeblieben.

Form und Ausdruck, in welchen die Gedanken Herder's auftreten, sind oft undeutlich, verschwommen und geradezu unwissenschaftlich. Wir wollen zugeben, daß er sich dadurch in der That als nicht Philosophen von Fach erweist; aber die Gedanken selbst, sie durchdringen sein Innerstes, und in feuriger Begeisterung giebt er sie von sich, in Enthusiasmus für die Sache selbst nicht die Worte klügelnd abwägend und ängstlich nach Subtilität des Ausdrucks trachtend, sondern innerlich erfüllt, fein und energisch fühlend und wiederum zu einem empfänglichen Sinne und unmittelbaren Gefühle lebendig

Digitized by Google

sprechend, in einer gewaltig ergreifenden, glühenden Ueberzeugungssprache mehr als in kalt berechnendem, streng logischem Raisonnement. Es ist die Sprache des phantasievollen Genies, welches, wenn es ihm beliebt, die Gedanken Anderer in raschem Fluge nur oberflächlich streift, um sich und den Leser in die Tiefe der eigenen Gedanken- und Gefühlswelt zu versenken. Da zeigt sich die originelle Kraft und Größe des Herder'schen Schaffens, da liegen auch die Keime zu vielen und nicht unbedeutenden Mängeln und Unvollkommenheiten. Auch darauf ist in dieser Arbeit allenthalben hingewiesen.

Ich habe mich bemüht, die äußere Schale zu durchbrechen, um den Kern der Gedanken Herder's schauen und genießen zu können. Ob mir dies zu Theil geworden ist oder nicht, bleibt dem freundlichen Leser zur Entscheidung überlassen. Gewiß aber sind diese Gedanken tiefe und bedeutungsvolle, ruhend auf einem unerschütterlichen Fundament, auf dem sicheren Boden einer gesunden, unbefangenen Empirie, auf einer oft feinen physiologisch-psychologischen Betrachtung der menschlichen Erkenntnißkräfte, besonders auch einer einsichtigen Verwerthung der inneren Erfahrung, und einer richtigen Erwägung des Entwickelungsganges der menschlichen Intelligenz überhaupt und der diese wiederspiegelnden Sprache. Dabei bekundet er eine staunenswerthe Kenntniß der Geschichte aller civilisirten Nationen in allen Zweigen der gesammten Cultur; mit genialem Blick durchschaut er die Triebfedern und den eigenthümlichen inneren Verlauf ihrer Entwickelung. Seine geistreichen Sentiments verrathen vielfach jene großartigen Gedanken, durch welche Männer wie Schleiermacher, Beneke (und seine Schule), Trendelenburg, Ueberweg, Sigwart maßgebend geworden sind für die Gestaltung unserer Logik, Psychologie und Erkenntnißtheorie.

Er vertheidigt die vitalsten Interessen unseres geistigen Lebens gegenüber einer schematisch abstracten Speculation und öden Isolirung und starren, ertödtenden Formalisirung aller menschlichen Intelligenz. Giebt es etwas Beengenderes und Traurigeres, als die Erkenntniß des Menschengeschlechtes ein

Digitized by Google

für allemal abzugrenzen und einzuzäunen gewissermaßen, indem wir sie hineingießen in starre, todte Formen, aus denen in alle Ewigkeit der Geist sein Wissen um sich und das Universum schöpfen soll? Die Welt, wie sie mir gegeben ist, und wie ich ihr gegeben bin, das ist das Ziel meines erkennenden Geistes. An Stelle einer von aller Erfahrung sich lossagenden, in ewig widerhallenden Wortschällen und in Nebelträumen sich bewegenden Abstractionendichtung, welche die Natur zerhackt in Materie und Form und eine tückische Fesselung und Zerstückung der menschlichen Intelligenz vorspiegelt in Illusionen der Anschauung, des Verstandes und der Vernunft, muß treten die Kraft und Frische einer lebensvollen Erfahrung, Empirie, Physiologie und empirische Psychologie, Sprachkunde, Anthropologie. Logik muß, wenn in ihre Glieder Geist und Leben kommen soll, in den Körper der Seelenlehre zurückgepflanzt, nicht aber von demselben abgesondert werden; die Seelenlehre ist mit dem Mark der Physiologie zu verbinden. Psychologie soll eine reiche Physik der Seele, Kosmologie die Krone der Physik, Metaphysik das Resultat aller Erfahrungswissenschaften, Theologie die Krone der Kosmologie seyn.*) Wozu soll es dienen, in unbekannte

*) Gedanken wie diese beginnen Herder in frühen Jahren zu durchdringen; kraftvoll treten sie auf schon in dem Aufsatz über Nutzbarmachung der Philosophie (1764—65. Vgl. Herd. Lebensbild I, 3, a, 207 ff. Haym, Herder, I, 49 f.), in seinem Reisejournal (1769. Vgl. Lebensbild II, 214 f.), in der Schrift „vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" (S. W., Cotta'sche Taschenausg. v. 1827 ff., Bd. IX). Wenn ihnen nun auch der vorkritische Kant zeitweise sehr nahe steht, so sind sie doch nicht ihm zu verdanken, sondern weisen zurück auf die Männer, die Herder selbst oft genug als seine Leitsterne bezeichnet, und dies in Zeiten, wo von einer Verleugnung des Kantischen Einflusses in Folge Gereiztheit und Feindschaft noch gar nicht die Rede seyn kann — auf Plato, Aristoteles, Baco, Locke, Newton (Shaftesbury), Hume, Rousseau, Condillac, Lamettrie, Helvetius, Holbach, Priestley, Leibnitz, Lessing.

Freilich hat Kant dem Herder'schen Geiste die Directive, er hat ihm zu so umfassenden Studien den äußeren Anstoß und seinem Horizonte die allseitige und fernblickende Weite gegeben. Dies der unberechenbare Einfluß Kant's, der nicht beeinträchtigt wird durch die Originalität Herder's, wie er diese nicht schädigt, und der nicht verdient, durch ihre Leugnung gefälscht zu

Digitized by Google

Regionen aprioriſcher Functionen zu transſcendiren, um uns da ein Weltbild vorſpiegeln zu laſſen, das der Wirklichkeit nicht nur nicht entſpricht, ſondern geradezu im Widerſpruche zu ihr ſteht? Benützen wir die uns gegebenen Erkenntnißkräfte, um die Welt, welche uns gegeben iſt, und wie ſie uns gegeben iſt, kennen zu lernen! Es giebt keine Diskrepanz, keine Heterogeneität zwiſchen unſerem Erkenntnißvermögen und der Natur der Dinge; vielmehr umſchlingt beide das innige Band einer allgemeinen Homologie. [Daß ſich Herder von dieſem Gedanken zu weit führen ließ, bis zur Leugnung aller Spontaneität unſeres Geiſtes, zu einem bedingungsloſen Naturalismus und unkritiſchen Objectivismus, haben wir geſehen (S. 171 ff.).] Auch unſer eigenes Selbſt iſt kein mechaniſches Fachwerk weder von verſchiedenen Formen des Anſchauens und Denkens noch von einzelnen getrennt neben und außer einander ſubſiſtirenden Kräften oder Vermögen, ſodaß etwa eine theoretiſch-erkennende Hälfte in uns auf dem Iſolirſchemel ſtünde, abgeſchloſſen und geſchieden von der Gefühls- und Willensſeite unſeres Daſeyns, ſondern ein einheitliches, organiſches Ganze iſt es, das nur nach verſchiedenen Richtungen ſeine Thätigkeit und Wirkſamkeit entfaltet. Es giebt keine Anatomie der Seele, keine chemiſche Zerſetzung derſelben in einzelne von einander unabhängige Elemente, wohl aber eine „Phyſiologie der menſchlichen Erkenntnißkräfte“, und das iſt es, was Noth thut, nicht eine „Kritik der reinen Vernunft“, welche den Menſchengeiſt in dem finſteren Kerker abſtracter Formen und Functionen in tragikomiſchem Spiel die Welt ſammt der Möglichkeit aller Erfahrung aus nichts durch nichts zum Nichts erſchaffen läßt. (Metakr. I, 268.)

Der Entwickelungsgang der menſchlichen Intelligenz legt Proteſt dagegen ein; er iſt ein anderer, ein ernſter und menſchenwürdiger. In den großen Thatſachen einer lebendigen Geſchichte liegt er uns vor Augen. Daß ihr Licht der Kantiſche Geiſt

werden. [Nicht unerwähnt darf bleiben, daß Herder oft und in wichtigen Dingen zuſammengeht mit Jacobi und Hamann, ſeinen Zeitgenoſſen, die von derſelben Zeitſtrömung ergriffen ſind wie er.]

Digitized by Google

verschmähte, das war es, was seinen Horizont so eng umgrenzte. Die Entwickelung des erkennenden Menschengeschlechts (der Wissenschaften und der Sprache) ist der beredteste und gewaltigste Zeuge gegen Kant's starren Apriorismus. Die Menschenvernunft bewegt sich freier und in weiteren Sphären, als Kant sie abgesteckt hat.

Ein „unreifes Philosophiren"*) kann ich Herder nicht zum Vorwurf machen. Mögen manche Elemente seiner Gedankenschöpfung „verworren oder unvermittelt neben einander liegen" (was besonders die von „idealistischen Bedürfnissen" getragene Metakritik der transscendentalen Dialektik verschulden mag), in Kant's und manches anderen Denkers reifer Philosophie ist das nicht minder der Fall. Freilich zu einem definitiv stabilirten, ein für allemal abgeschlossenen (oder abgeschlossen seyn sollenden) metaphysischen Systeme hat er es nicht gebracht. Welche Freude kann man aber an einer solchen reifen Frucht haben, wenn sie, morsch und faul, vom Wurme bis in ihr innerstes Mark zerfressen ist? Welchen Werth hat sie? einen größeren, als eine „unreife" Frucht, deren Kraftfülle und gesunde Frische eine herrliche Reife verheißt?

Herder's (und die ganze moderne) Philosophie ist überhaupt nicht ein speculatives Unternehmen eines systematischen, abstracten Denkens, sondern sich erhebend auf dem fruchtbaren Boden der Erfahrung und des Lebens, frei von den Zauberschlingen der Abstraction und einem allgemeinen wissenschaftlichen Schema, gegen die sich der deutsche Geist stets gesträubt hat, wird sie von den Wogen der allgemeinen Culturbewegung aufgenommen und fortgetragen in der Richtung nach dem Realen, nach dem inhaltvollen Leben, nach dem nationalen Fortschritt, in die allgemeinen praktischen, socialen und politischen Interessen der Zeit.**) Es gilt vor Allem, die objectiv feststellbaren Erfahrungsthatsachen der Untersuchung zu unterwerfen. Ob

*) Haym, Herder, I, 41.

**) Vgl. Fr. K. Biedermann, Die deutsche Philos. v. Kant bis auf unsere Zeit, I, p. VI sqq. Beneke, Kant u. d. philos. Aufg. unsr. Zeit, S. 85.

Digitized by Google

daraus ein zusammenhängendes, metaphysisches Ganze entsteht, muß zunächst dahingestellt bleiben. Die Metakritik ist im Gegensatz zur Kritik entstanden, und „nur in Gegensätzen konnte sie sich dieser nachstellen". Daraus ergab sich ihre äußere Gestaltung von selbst. Sie wollte „in jedem Leser seine Metaphysik wecken", nicht aber das Joch eines neuen Systems auflegen (Kalligone, Einl. S. 10). Ein umfassendes, vollständiges, weitläufiges Lehrgebäude konnte und wollte also Herder nicht geben; aber er hat zu dem sicheren Aufbau eines solchen weitschauende Gesichtspunkte, die tragenden Grundlagen und die schätzbarsten Materialien geliefert. Das erreichte er, indem er die Ergebnisse der englisch-französischen Aufklärung mit den grundlegenden Gedanken in Leibnitz, Lessing zu vereinigen suchte.

Die Gebrechen des Kantischen Gedankenkörpers hat er durchschaut, tief empfunden und nach Kräften zu helfen gesucht. Er bleibt nicht bei den Begriffen als fertigen Formen oder Functionen stehen, sondern geht zurück auf die elementarsten Operationen der menschlichen Seele. Das ist der psychologische Fortschritt, den Herder und seine Zeitgenossen machen (nachdem Leibnitz bereits darauf vorbereitet hatte). Er erkannte mehr oder weniger klar und richtig, welcher Grad von Objectivität unserem Erkennen beizumessen sey, daß ein wichtiger und constitutiver Factor für die Erkenntniß der Außenwelt die innere Erfahrung, und daß, wäre auch Alles und Alles um uns herum phänomenal, so doch die reiche Welt in uns selbst eine Welt objectiver Thatsachen ist, deren Evidenz auch die radicalste Skepsis nicht zu vertilgen vermag; daß ferner die großen anthropologischen Erscheinungen in dem Gesammtverlauf der Culturgeschichte, unsere Willensnatur und die aus ihr entspringenden Forderungen und Resultate unbesiegbare Waffen sind gegen alle abstracte Subtilisirung und aprioriſche Formalisirung der menschlichen Erkenntniß.

Ehren wir, was Herder's inniges Gefühl und tiefes Verständniß für die Lebensinteressen unserer eigenen Natur, was

Digitized by Google

sein genialer Blick in das innerste Wesen und die wahren Triebfedern der menschlichen Erkenntniß und der Entwickelung der Cultur überhaupt geleistet haben, um die Siegespalme in diesem wahren, schönen Culturkampfe dem deutschen Volke nicht entreißen zu lassen! —

Lessing's Philosophie.

Eine Kritik.

Von **Hermann Fischer.**

Erste Hälfte.

Ein großer Mann erschließt sein Wesen dem Betrachtenden nicht auf einmal. Oft gehören mehrere Menschenalter dazu, bis eine bestimmte Seite seiner Thätigkeit in ihrer besondern Bedeutung erkannt wird. Schon in ganz jungen Jahren hat das Lessing mit Bezug auf Aristoteles ausgeführt, dessen Aesthetik erst die neuere Zeit zu würdigen begonnen habe, nachdem seine jahrhundertelange Herrschaft in dem Reiche der Weltweisheit aufgehört hatte. Mit Lessing selbst ist es ebenso, nur in umgekehrter Reihenfolge gegangen. Seine ästhetischen und seine dichterischen Werke waren schon längst Gegenstand der höchsten Anerkennung und der lebhaftesten Erörterung, auch seine theologischen Streitschriften hatten schon die Theilnahme der Gelehrten und eigene Weiterforschung berufener Männer erweckt, als man von seinen philosophischen Ansichten und seiner theosophischen Speculation noch gar wenig zu sagen wußte, ja ihn wohl gar, aus persönlicher und litterarischer Compagnonschaft auf Ideengemeinschaft in den höchsten Weltfragen, aus einer Periode seines Lebens auf das ganze schließend, gemeinhin mit den Nicolai und Mendelssohn identificierte, trotz Fichte's, Schelling's und Friedrich Schlegel's kräftiger Verwahrung. Erst als die große Fluthwelle der deutschen Speculation abgelaufen und an die Stelle der Philosophie ihre Geschichte getreten war, wurden Lessing's philosophische Versuche Gegenstand genauerer Untersuchung. Zuerst muß hier des vortrefflichen, viel zu früh

Digitized by Google

verstorbenen Guhrauer gedacht werden, der in seiner Schrift über Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts (1841) nicht nur den Lessingischen Ursprung dieses Werks gegen Körte nachgewiesen, sondern auch zum Verständniß der Lessingischen Philosophie werthvolle Beiträge geliefert hat, wenngleich seine Hauptthese, wonach die Idee der Seelenwanderung das Centraldogma Lessing's gewesen wäre, als unhaltbar anzusehen ist. Es folgte Heinrich Ritter mit dem grundlegenden Aufsatz „über Lessing's philosophische und religiöse Grundsätze" (1847). Danzel's Lessingbiographie ist leider von ihm selbst nicht bis über das Ende des ersten Bands gebracht worden; in dem von Guhrauer besorgten zweiten Band spielte die Philosophie eine geringere Rolle, als man wohl erwarten mochte. Wie sehr aber Danzel, der auf eine nur allzuseltene Weise philosophische und litterarische Forschung in sich vereinigte, auch auf Lessing's Philosophie sein Augenmerk gerichtet hielt, mag man aus seinen Recensionen der genannten Aufsätze Guhrauer's und Ritter's erkennen. Schwarz, „Lessing als Theologe" (1854), berührt sich mannigfach mit den philosophischen Fragen. Robert Zimmermann hat in seinem Aufsatz über „Leibnitz und Lessing" (1855) einen der wesentlichsten Punkte zuerst genauer und im Zusammenhang dargestellt. Mit vollständiger Berücksichtigung aller Instanzen ist aber Lessing's philosophische Thätigkeit erst von Hebler in seinen „Lessing-Studien" (1862) behandelt worden, einem Werke, das meines Lobes nicht bedarf, das durch Scharfsinn und Nüchternheit des Urtheils zu den sehr wenigen gehört, die des unbestochenen Herrschergeistes Lessing's nicht unwürdig sind; einem Werke, dem die vorliegenden Zeilen, ohne in dieser Absicht geschrieben zu seyn, öfters zu seinem Rechte zu verhelfen bemüht seyn werden und ohne das dieselben gar nicht möglich wären. Dazu kommt endlich noch der vortreffliche Aufsatz Dilthey's „Ueber G. E. Lessing" (Preußische Jahrbücher, Bd. 19), der insbesondere für die Erhellung des allgemeinen Zusammenhangs Lessing's mit unserer modernen Kultur von großem Werth ist; doch möchte ich nicht alle seine Sätze unterschreiben und halte

Digitized by Google

trotz der mannigfachen Förderung, welche die Forschung durch ihn erfahren hat (wobei ich die lehrreiche Controverse mit Rößler, a. a. O. Bd. 20, einrechne), doch an Hebler's Werke als dem wichtigsten Codex der Erkenntniß Lessing's fest.*)

Zu diesen Werken hat sich nun noch ein sie alle an Umfang überragendes gesellt; es heißt „Lessing's Weltanschauung dargestellt von Dr. Gideon Spicker, ord. Professor der Philosophie an der K. Akademie zu Münster", Leipzig, Georg Wigand, 1883. Der Beurtheilung dieses Buches sind die folgenden Seiten gewidmet.

Doch zuvor noch einiges Allgemeinere.

Die frühere Nichtbeachtung der philosophischen Gedanken Lessing's ist neuerdings so ziemlich in ihr Gegentheil umgeschlagen, und es ist fast nothwendig geworden, allzu überschwängliche Vorstellungen auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Wenn mehrere Forscher sich in dem Gedanken begegnen, daß Lessing jedenfalls als der bedeutendste Philosoph Deutschlands zwischen Leibniz und Kant anzusehen sey, so ist das sicherlich übertrieben; mindestens ist diese Werthschätzung einer genaueren Fassung und Beschränkung bedürftig. Wenn aber der neueste Autor Miene macht, Lessing wo möglich noch über Kant zu stellen, so werden sich damit nur Wenige einverstanden erklären wollen; — doch wir werden sehen.

Das wird ja wohl Niemand in Abrede ziehen, daß, möge der objective Werth der verschiedenen Schriften Lessing's gegen einander so oder so abgewogen werden, die geschichtliche Bedeutung seiner ästhetischen Untersuchungen weit höher zu stellen ist als die seiner Speculationen. Mag daran immer-

*) Ich will nicht unterlassen zu bemerken, daß ich oben nur die bedeutenderen Werke, welche sich ausschließlich mit Lessing's Philosophie befassen, habe namhaft machen wollen; damit sei das Bekenntniß verbunden, wie manche treffende Bemerkung über dieses Gebiet sich auch sonst da und dort zerstreut findet. Zugleich bemerke ich, daß es sich in meinem Aufsatz um Lessing's Theologie nur insoweit handelt, als sie speculativer Natur ist; die historisch-theologischen Aufsätze und der Fragmentenstreit gehen mich hier nichts an.

Digitized by Google

hin der Umstand Theil haben, daß jene schon zu seinen Lebzeiten, als größere Werke, wenn auch nicht abgeschlossen, erschienen sind, diese aber zum großen Theil erst nach seinem Tod und in ganz fragmentarischer Gestalt herauskamen: kein Zweifel ist jedenfalls, daß der Laokoon und die Hamburgische Dramaturgie eine ganz andere Wirkung gethan haben und eine ganz andere Stelle in der Geschichte der Wissenschaft einnehmen als selbst die Erziehung des Menschengeschlechts, die doch vermöge ihrer rhetorischen Haltung weit mehr angethan seyn sollte, zu erwärmen und Proselyten zu werben. Ist das zufällig? War nur etwa Lessing's Zeit nicht reif, seine Philosopheme zu verstehen? Mag sein; die Bedeutung philosophischer Erscheinungen versteht ja oftmals der zeitlich ferner Stehende besser als der Zeitgenosse. Dennoch scheint mir, und die folgenden Ausführungen werden es zu erhärten suchen, daß man öfters — nicht zwar Lessing's philosophischen Verstand, denn sein Verstand ist so ziemlich über der Kritik, wohl aber — die systematische und historische Bedeutung seiner Philosophie zu hoch angeschlagen hat. In Beziehung auf die historische wird sich das von selbst ergeben; in Beziehung auf die systematische noch ein paar Worte.

Lessing hat kein größeres philosophisches Werk hinterlassen. Aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens sind theils vollendete Aufsätze, theils — und diese sind fast wichtiger — Fragmente erhalten, aus welchen man sich seine Anschauungen zusammenlesen muß. Das ist an sich nicht sehr günstig und ist es bei einem Manne von Lessing's Art noch weniger; d. h. für denjenigen nicht, der gern ein zusammenhangendes philosophisches System finden möchte. Und das wünschten diese und jene von Lessing's Auslegern gar zu gern herauszubringen, vor allem Spicker, wenn er sagt: „Ein einheitliches Princip, in geschlossener Konsequenz, mit einem fruchtbaren Resultat — das nenne ich ein System. Ob es zur Hälfte oder nur theilweise ausgeführt ist, darauf kommt es nicht an." Ein wenig denn doch, vielleicht sogar ein wenig viel. Wie man sagt, daß wir docendo discimus, so kann man auch sagen, daß unsere Gedanken sich während

Digitized by Google

ihrer litterarischen Fixierung noch so und so umbilden. Nicht nur der Ausdruck wird geglättet oder plastischer herausgetrieben, nicht bloß die Anordnung kleinerer und größerer Theile wird modificiert: auch der Gedankengehalt wird Schritt für Schritt controliert und erfährt Zusätze und Einbußen. Das muß bei einem philosophischen Werk, das seinen Inhalt nicht aus der gegebenen Erfahrung nimmt und bei dem Sache und Wort einander so sehr wesentlich bedingen, vielleicht ganz besonders der Fall seyn und wäre bei dem rasch und desultorisch arbeitenden Lessing schwerlich ausgeblieben. Aber nehmen wir auch für einen Augenblick an, alle seine philosophischen Werke seyen nur Fragmente eines völlig fest gefügten Plans, der sich aus ihnen vollkommen reconstruieren lasse, so giebt es doch mehrere Arten, ein philosophisches System zu construieren. Man kann einen centralen Gedanken hinstellen, ihn aus sich heraus ausbauen und unverrückt nur ihn im Auge haben, so daß methodologische und empiristische Fragen und Einwürfe gar nicht den Weg herzu finden; so hat's Spinoza und in seiner Weise Fichte gemacht. Oder man kann eine philosophische Grundidee in Contact mit den verschiedenen Specialwissenschaften bringen, diese aus jener ableiten und wiederum jene durch diese stützen; so Wolff, so, wieder in seiner Art, Hegel. Es handelt sich nicht darum, welcher von beiden Wegen der richtigere sey, sondern welchen Lessing gegangen ist. Meine Antwort ist diese: keinen von beiden oder, wenn man lieber will, den ersten, aber nicht bloß nach einer Seite hin, sondern nach mehreren und stets nur ein paar Schritte weit. Ich bin so weit entfernt, darin einen Mangel zu sehen, daß ich eben darin einen Hauptgrund finde, warum auch Lessing's philosophische Schriften jenen Charakter der entzückenden Frische, Unmittelbarkeit, Unbefangenheit haben, der seine andern Werke auszeichnet. So hat er ja immer gearbeitet: er findet einen Punkt, an den sich eine Erörterung anknüpfen läßt, er knüpft sie an und spinnt sie fort, soweit ihms behagt, alles auf die genialste, scheinbar und oft auch in der That zwangloseste Weise; ein anderesmal knüpft er ganz

Digitized by Google

anderswo an — die ältere Untersuchung ist vielleicht längst vergessen. Man kennt diese in Sprüngen sich bewegende Arbeitsweise aus der lebendigen Schilderung seines Bruders, die, weil sie sich nur auf das Aeußerliche bezieht, sicherlich photographisch treu ist. Denkbar ist nun trotzdem, daß in dem Kopfe des Forschers ein unerschütterlich fester Zusammenhang zwischen den einzelnen Gedanken war, die zerstreut und unabhängig von einander ans Tageslicht getreten sind. Allein es fragt sich, ob zu einer solchen Annahme ein zwingender Grund vorhanden sey; wo nicht, so halte ich es, ehrlich gestanden, für keine Schande und für kein philosophisches Armuthszeugniß, wenn die verschiedenen Ideen und Werke eines philosophischen Forschers sich nicht zu einem festen Gefüge zusammenstellen lassen. Es ist eine schöne Sache um die Konsequenz, und der eigensinnige Spinoza hat meine volle Bewunderung. Aber eben dieser Spinoza hat nie affektiert, ein organum der gesammten „Weltanschauung", einen Hauptschlüssel für alle Thüren und Thürchen der Wissenschaft zu haben; vielmehr hat er es gemacht wie Schopenhauer in seiner Ethik, der einfach alles nicht zum Begriff des Egoismus und Altruismus Gehörige als gar nicht unter die Idee der Ethik fallend bei Seite geschoben hat. Beim Licht besehen, liegt eigentlich in solchem Verfahren weit mehr Achtung gegen die nicht auf dem geraden Weg, den der Forscher einmal genommen hat, liegenden Gebiete der Wissenschaft, als in jener vulgär-philosophischen Systemsucht und Harmonistik, welche von allen Seiten her die Begriffe der verschiedensten Forschungszweige in ihren Rucksack sammelt und dort so lange schüttelt, bis sie sich Ecken und Borsten ordentlich abgestoßen und abgescheuert haben. Philosophische Weltsysteme sind doch immer etwas wie Prokrustesbetten; und es möge einem, der sich glücklich preist, die Philosophie lieben und studieren zu dürfen, aber wo möglich noch glücklicher, sie nicht schriftlich oder mündlich vortragen zu müssen, das Geständniß nicht verübelt werden, daß ihn, wenn er etwas von einer einheitlichen und lückenlosen, alle Fragen harmonisch lösenden Weltanschauung hört oder liest, nur all-

Digitized by Google

zuleicht und allzuschnell ein leises Mißtrauen zu beschleichen pflegt. Es formt sich allerdings jeder gar zu gern die Gegenstände seiner Verehrung nach seinem eigenen Bilde; aber ich glaube nicht mich dessen schuldig zu machen, wenn ich behaupte, Lessing dürfte ähnlich gedacht haben, er, der so sehr die strenge Trennung der Forschungsgebiete betonte. Ich glaube, ich könnte dafür auch Stellen aus seinen Werken anführen; nur weiß ich leider, daß Citate wächserne Nasen haben.

Es ist möglich, daß ein Bergmann, der von mehreren Seiten her der Reihe nach das harte Gestein anbohrt, in allen seinen Bohrlöchern eine Fülle edlen Gesteines findet und doch nicht zu einem Centrum vordringt, wo sich die gehältigen Adern vereinigen. Ein Forscher mag von verschiedenen Ausgangspunkten aus bedeutende Wahrheiten finden und doch zu keiner sie alle zusammenhaltenden Idee gelangen. Vielleicht will er nicht, indem er sich damit begnügt, bis zu einem gewissen Punkte gelangt zu seyn und bis zu diesem alles Nöthige gefunden zu haben; vielleicht kann er auch nicht, weil die verschiedenen Wege nicht convergieren. Bei Lessing ist gewissermaaßen beides der Fall. Es ist eine bekannte und öfters ausgesprochene Thatsache, daß er — und das gehört bei ihm mit zu den Merkmalen des echten Gelehrten — neben aller Tendenz und Befähigung, einem Ding auf den tiefsten Grund zu gehen, immer sich begnügt hat, seine Untersuchungen unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt und bis zu einem gewissen Ziel zu führen; dieses Ziel wurde ihm allerdings mitunter von außen her gesteckt, wie bei der Hamburgischen Dramaturgie, oder verlor er, wie beim Laokoon, Zeit und Lust, weiter zu machen. Aber eben in diesen beiden Unternehmungen, zumal in der letzteren, von der wir ja wissen, in welcher Art sie hätte fortgesetzt werden sollen, liegt der klarste Beweis für Lessing's eben erwähnte Selbstbeschränkung. Denn er hat sich darin sichtlich auf eine rein empirische Aesthetik beschränkt; er fragt, was aus den von jeder Kunst verwendeten Mitteln für Gegenstände und Formen ihrer Ausübung zu folgern sey; oder wo er,

Digitized by Google

wie in der Dramaturgie, auf Idee und Ursprung einer Kunst sich einläßt, da ist es nur eine einzelne Kunstgattung, von der er handelt.*) Eine philosophische Untersuchung, was das Schöne sey, und ein System der verschiedenen Gattungen des Schönen und der Künste hat er niemals versucht. Auf dem philosophisch-theologischen Gebiete hat er wohl auch die höchsten und centralsten Ideen erwogen, daneben auch speciellere Fragen verschiedener Art behandelt, diese aber unter einander oder mit jenen in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, hat er nicht unternommen.

Wäre das möglich gewesen oder nicht? Das ist am Ende eine müßige Frage; aber sie muß wenigstens gestreift werden, da das Vorhandenseyn eines strengen Zusammenhangs zwischen den philosophischen Ideen Lessing's — eben von Spicker — ausdrücklich behauptet worden ist. Ich will nicht die Behauptung aufstellen, daß man in philosophischen Dingen von verschiedenen Seiten her nothwendig zu Sätzen gelangen müsse, die einander widerstreiten. Aber man kann zu solchen gelangen, auch wenn die einzelnen Beweisführungen zusammt ihren Ausgangspunkten ganz richtig waren; Kant's „Antinomien" haben das doch wohl bewiesen, und es lassen sich ihnen noch manche andere zur Seite stellen. Nun ist es jedoch gar nicht einmal nothwendig, daß sie einander widersprechen, und sie können doch nicht vereinbar seyn, weil sie auf ganz verschiedene Weise erschlossen wurden, weil sie überhaupt incommensurable Größen sind; wie es denn für die zwei einander gewiß nicht widersprechenden Sätze, daß zweimal zwei vier ist und daß alle Menschen sterblich sind, keinen gemeinsamen geometrischen Ort gibt. Und ich glaube, dieser Gesichtspunkt trifft bei Lessing's philosophischen Aufsätzen zu. Er giebt in einer Jugendschrift

*) Dieß ist, beiläufig, auch der Grund, warum in einer Untersuchung über Lessing's Philosophie seine ästhetischen Schriften gar nicht erörtert zu werden brauchen; wie Spicker richtig sagt: „Lessing's Kunsttheorie steht in keinem wesentlichen [richtiger in gar keinem] Zusammenhang mit seinem philosophischen Princip."

Digitized by Google

die Definition, daß die Welt das Sichſelbſtdenken Gottes ſey; ganz conſequent leugnet ein wenig ſpäteres Fragment, daß es eine Wirklichkeit der Dinge außer Gott gebe. Allein das iſt, ſowie die Unterſuchung auf das Praktiſche kommt, unverwendbar. Da muß der Denkende und das Gedachte, der Schöpfer und das Geſchöpf auseinandergehalten werden; ſoll der Gottesbegriff nicht geleugnet oder inhaltslos werden, ſo muß er anthropomorphiſtiſch ausgeführt werden; daher redet Leſſing in anderen Schriften von einer Regierung und Erziehung der Menſchheit durch Gott. Bleibt ſich nun dabei der Forſcher eingedenk, daß das nur inadäquate Bilder ſind, die aus unſerer menſchlichen Welt in einen für unſere ſchwachen Augen gänzlich dunkeln Raum geworfen werden, ſo macht er ſich durch ſolchen Anthropomorphismus keines Widerſpruchs ſchuldig. Aber er wird dann auch nicht behaupten, ſagen zu können, was denn nun das wirkliche Correlat jener Bilder ſey. Es geht damit dem Philoſophen nicht viel anders, als dem Phyſiker, der alle die bunten Farben, die das Auge ſieht, auf Schwingungen zurückführt, die ſich nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ unterſcheiden, und der dennoch, wenn er ein Gemälde zu kritiſieren hat, mit dieſen Schwingungen nichts anzufangen weiß, ſondern ganz getroſt mit den Begriffen von grellen und matten, warmen und kalten, harmoniſchen und feindlichen Farbentönen operiert.

Spicker's Werk iſt nicht bloß eine kühl referierende Darſtellung von Leſſing's Philoſophie, ſondern es blickt auch eine beſtimmte Richtung ſeiner eigenen Speculation nicht undeutlich hindurch; überdieß gibt auch noch das Vorwort Rechenſchaft von dieſer.

Das Wort „Speculation" muß hier im engeren Sinne gefaßt werden. Denn Spicker's Tendenz iſt mit großer Entſchiedenheit auf die Rehabilitierung der ſpeculativen Philoſophie gerichtet. Von erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen hält er nicht ſehr viel; denn er ſpricht ziemlich verächtlich von der „ſogenannten Erkenntnißtheorie, die nun bald ſo weit getrieben

Digitized by Google

wird, daß man fast nichts mehr dabei erkennt"; und wenn er gegen Hebler's Behauptung, daß Lessing von einer kritischen Erkenntnißtheorie kaum eine Ahnung gehabt habe, opponiert, ja ihm sogar in dieser Beziehung „vielleicht eine großartigere Auffassung als die Kantische" vindicieren will, so scheint seine Meinung von dem, was die Kritik der Erkenntniß zu leisten hat, sehr bescheiden zu seyn, denn bei Lessing ist in der That auch mit der Lupe nichts von erkenntnißtheoretischen Forschungen oder von der Art, wie er sich zu solchen verhalten, zu entdecken. Nun, die Meinungen darüber können verschieden seyn, und es ist schließlich vielleicht eher ein Glück als ein Unglück, daß sie es sind. Wenn die erkenntnißtheoretische Forschung uns weit mehr die Grenzen unseres Erkennens und die Unmöglichkeit, gewisse unserer Natur anhaftende Vorstellungsformen aus demselben zu entfernen, zum Bewußtseyn bringt, als daß sie die Summe unserer realen Kenntnisse vermehren würde, so ist es ja ein Glück, wenn es daneben Geister gibt, die mit kühnem Entschluß entweder aus einem machtvollen Princip heraus sich für eine der von der Vernunftkritik stehen gelassenen Antinomien entscheiden oder aber, dieselben überhaupt bei Seite lassend, mit großartiger Einseitigkeit ein nur auf sich selbst ruhendes Gebäude der Speculation errichten. Nur verachte man — und verachte besonders der Historiker der Philosophie oder einer Philosophie — daneben nicht die entsagungsvolle Arbeit des Kritikers; nur wisse der speculierende Philosoph auch in der That ein charaktervolles, den Stempel der Berechtigung an sich tragendes Gebilde zu schaffen! Um beurtheilen zu können, wie weit sich das letztere von Spicker rühmen läßt, müßte man eigentlich ein selbständig construierendes Werk dieses Philosophen vor sich haben. Aus seinem Buch über Lessing ersehen wir nur so viel, daß nach seiner Ansicht das Heil der Philosophie in einer Syntheſe der platonisch-aristotelischen Speculation mit den Grundgedanken des — von seinen mythologischen und dogmatischen Auswüchsen gereinigten — Christenthums zu finden seyn soll; ein „individualistischer Pantheismus" sey die Religion der Zukunft. Es

Digitized by Google

ist hier um so weniger der Ort, diese etwas schillernden Ideen näher ins Auge zu fassen, als ja bei solchen Dingen alles auf die nähere Ausführung und Formulierung ankommt und als Spicker eine zusammenhangende Darstellung derselben für später versprochen hat. Sie beschäftigen uns nur insoweit, als sie an die Darstellung der Lessingischen Philosophie anknüpfen; denn von Lessing soll jene Syntheſe zuerst und gleich in ganz hervorragender Weise unternommen worden seyn.

Aus dem Jahre 1753 stammt nach wohlgegründeter Vermuthung Lessing's Fragment „das Christenthum der Vernunft", welches schon durch seine äußere Form, denn es ist in 27 einzelne Paragraphen gefaßt, an eines der allerletzten, die „Erziehung des Menschengeschlechts", erinnert; außerdem ist der bekannte Paragraph 73 des letzteren Werkes eine Parallelstelle zu der Jugendarbeit, so wenig im Uebrigen beide direkten Bezug zu einander haben. Es interessiert uns hier nur der theosophische Gehalt des Fragments, der in den §§ 1—15 zu Tage tritt; denn die folgenden Paragraphen, die in Leibnizischer Weise von den Gradunterschieden zwischen den Weltwesen reden und zum Schluß in das Gebiet der Ethik überspielen, sind von minderer Wichtigkeit. In Kürze ist nun der Gehalt jener fünfzehn Paragraphen dieser. Gott denkt sich selbst, weil er nur das Allervollkommenste denken kann und er selbst das Allervollkommenste ist. Er denkt sich selbst entweder als Einheit aller seiner Vollkommenheiten, und da Denken und Schaffen bei ihm eins ist,*) so ist dieses Denken zugleich ein Hervorbringen eines adäquaten Ebenbildes seiner selbst: die Zeugung des Sohnes; die Harmonie, welche zwischen Gott selbst und diesem seinem identischen Bilde herrscht, ist der heilige Geist. Oder aber, Gott denkt seine Vollkommen-

*) Der § 73 der Erziehung des Menschengeschlechts hat diese Identität von Gottes Denken und Schaffen schärfer hervorgehoben; im Uebrigen ist die Ausführung im Christenthum der Vernunft eingehender, wir brauchen uns also nur an diese zu halten.

Digitized by Google

heiten getheilt, d. h. er schafft Wesen, deren jedes nur einen Theil derselben hat: die Schöpfung der Welt.

Ueber den objectiven Werth dieser und ähnlicher Deductionen gehen natürlich die Ansichten meilenweit auseinander; von dem Urtheil des verdienten Herausgebers von Lessing's theologischen und philosophischen Schriften,*) Christian Groß, das Fragment könne „im Ganzen nur als ein sophistisches Spiel mit Begriffen angesehen werden", bis zu Spicker's emphatischem Lobe. Eine Untersuchung der Quellen, aus denen Lessing geschöpft hat, und des Zieles, das er verfolgt, wird auch den absoluten Werth seiner Gedanken näher finden helfen.

Daß das Fragment von den Ideen und der Terminologie der zeitgenössischen Leibniz-Wolffischen Philosophie (denn den Meister und den Schüler auseinander zu halten, ist Lessing erst später gelungen, schon weil die Nouveaux essais erst 1765 herauskamen) beeinflußt ist, zeigt sich an dem Begriff einer continuierlichen Gradabstufung zwischen den Wesen und an dem Terminus der Vollkommenheit. Das sind aber Nebensachen. Woher stammt Lessing's Gottesbegriff? Darauf giebt Spicker die Antwort: er stammt aus Aristoteles; und seine Combinierung mit der christlichen Weltanschauung, aus der natürlich auch die trinitarische Fassung des Gedankens stammt, ist eben die große That Lessing's, welche ihn in mancher Hinsicht sogar noch über Kant hinaushebt.

Ich glaube, daß jedermann von dieser Auskunft überrascht seyn wird. Ich halte sie auch keineswegs für richtig. Spicker müßte unbedingt Recht haben, wenn das Sichselbstdenken Gottes bloß bei Aristoteles vorkäme; aber wir werden sehen, daß es auch bei christlichen Theologen vorkommt — ob nun in Abhängigkeit von jenem oder nicht, ist für die historische Frage, woher Lessing es hatte, ganz bedeutungslos.

*) In Hempel's Lessing-Ausgabe. Ich kann hier nicht umhin, das lebhafte Bedauern auszusprechen, daß Spicker nicht immer nach dieser Ausgabe citiert hat, sondern auch nach der Lachmannischen, so daß es Noth thäte, man hätte allezeit beide vor sich.

Digitized by Google

Ich zweifle, ob Lessing im Jahr 1753 schon so bedeutende Studien im Aristoteles gemacht hatte; später aber als 1753 fällt das Fragment keinesfalls. Gotschlich in seinem verdienstlichen Büchlein „Lessing's aristotelische Studien" (Berlin, Vahlen 1876) möchte den Anfang eines umfassenderen Studiums des Aristoteles erst 1757 setzen. Direkt beweisen läßt es sich nicht, sondern nur soviel sagen, daß Lessing in diesem Jahr zum erstenmal ausdrücklich eine Kenntniß anderer Werke des Stagiriten als seiner Poetik verräth. Diese hat er schon 1753 gekannt; denn am 23. August dieses Jahr hat er die Uebersetzung derselben von Curtius recensiert. Es will mir diese Recension den Eindruck machen, als ob Lessing sonst eben noch nichts von Aristoteles gekannt hätte; so ein Eindruck ist aber freilich eine subjective Sache.

Es fragt sich nun: kann Lessing aus keiner andern Quelle geschöpft haben? Man denkt doch bei einem Werke, das christliche Begriffe verarbeitet, wohl vor allem an andere Werke *christlicher* Denker. Lessing war schon in jungen Jahren ein Mann, der nicht sklavisch zu copieren, sondern selbst nach zu denken liebte. Es wird also nicht nothwendig seyn, daß wir seine Sätze irgendwo wörtlich wiederfinden; jedenfalls ist aber eine solche genaue Uebereinstimmung mindestens ebenso sehr mit einem christlichen Theologen vorhanden wie mit Aristoteles. Gehen wir die Reihe der Kirchenväter und Scholastiker durch, so finden wir verschiedene philosophische Construktionen der Trinitätslehre, von Origenes und Augustin bis auf die Gegner Thomas von Aquino und Duns Scotus und die Mystiker des späteren Mittelalters herab, in denen bald dieß bald jenes an Lessing's Formulierung erinnern kann. Am nächsten kommt ihr ohne Zweifel die Lehre des Scotus Erigena. Hat nun Lessing einen dieser Forscher damals gekannt und welchen? Das auszumachen, wird fast unmöglich seyn. Nach Klose's Angabe hätte Lessing seine patristischen Studien erst in Breslau begonnen; Kenntniß einzelner Autoren und Werke würde das aber nicht ausschließen, und man müßte vor allem wissen, ob es in Lessings Jugend

Digitized by Google

kein Compendium gegeben hat, das solche Kenntnisse vermittelt hätte.

Direkt bezeugt sind dagegen die reformationsgeschichtlichen Studien, die Lessing in Wittenberg 1752 getrieben hat. Und hier kommt mir eine vor einigen Monaten erschienene Schrift zu Hilfe, die ich nicht ohne Dank erwähnen kann: „Hermäa. Studien zu G. E. Lessing's theologischen und philosophischen Schriften. Von Dr. E. A. Bergmann, Pfarrer" (Leipzig, Julius Dreschet, 1883).*) In derselben findet sich ein Kapitel

*) Nur in der Anmerkung sey noch ein wenig von diesem Büchlein die Rede. Dasselbe steht in einem erfreulichen Gegensatze zu diesem oder jenem andern, was von theologischer Seite über Lessing geschrieben worden ist. Während das Buch von Karl Schwarz, dessen wissenschaftliche Bedeutung ich gewiß nicht verkenne, in gar zu panegyrischem Tone geschrieben ist, haben andere Theologen sich in gröblicher Verunglimpfung Lessing's gefallen, die dadurch nicht minder schnöd wird, daß sie das bekannte Mäntelchen christlichen Mitleids umgeworfen hat. Bergmann ist ein Mann von sehr entschieden theologischer Richtung; und obwohl er meiner Ansicht nach in Lessing mehr specifisch christliche Gesinnung findet, als der Wirklichkeit entsprechen mag, so ist er sich doch des großen Abstands zwischen der mystischen Selbstversenkung in die Person Jesu, wie er sie sich zum Ziel gesetzt hat, und der Lessingischen Auffassung sehr wohl bewußt. Dennoch ist seine ganze Arbeit von einer wohlthuenden Objectivität und echt wissenschaftlicher Hochachtung auch des Andersdenkenden durchdrungen. Es ist eine Schande, daß man das ausdrücklich loben muß; aber es ist nöthig, denn solches ist noch ein Jahrhundert nach Lessing's Tod eine Ausnahme. — Bergmanns Schrift zerfällt in drei Kapitel. Das erste beschäftigt sich mit den „Gedanken über die Herrnhuter," sucht deren Entstehungszeit und -Art genauer zu fixieren und zieht Parallelen mit Zinzendorfs Schriften. Der Verfasser scheint mir, indem er mancherlei ähnliches zwischen beiden Männern findet und annimmt, daß das Herrnhuterthum ein Durchgangspunkt für Lessing's eigene Entwicklung gewesen sey, viel zu weit zu gehen. Kaum wird sich auch nur das nachweisen lassen, daß Lessing des Grafen Schriften überhaupt gekannt haben müsse, obwohl es nicht unmöglich ist; mir scheint der Schluß des Fragments („Was will er denn?") am ehesten darauf zu deuten, daß Lessing, ehe er weiter schrieb, Zinzendorfs Schriften erst noch (überhaupt oder doch genauer) kennen lernen wollte und dazu entweder nicht kam oder durch die Kenntnißnahme selbst der Sache ferner gerückt wurde. Doch das salvo meliori! Interessant ist jedenfalls dieses Kapitel; wohl noch mehr aber das zweite, das von Lessing und Tertullian handelt. Die Parallelen zwischen beiden Denkern sind lehrreich genug, um dem Aufsatze seinen bleibenden Werth auch in den Augen derjenigen zu sichern, welche von Lessing's Christenthum etwas minder als Bergmann überzeugt

Digitized by Google

über Lessing's Trinitätslehre. Unter anderem, was als specifisch theologisch nicht in diesen Zusammenhang gehört, wirft Bergmann auch die Frage nach den Autoritäten Lessings für seine Construction der Trinität auf. Von den Kirchenvätern nennt er da Origenes als Hauptquelle, von Philosophen neuerer Zeiten, was ja auf der Hand liegt, Leibniz mit seiner Schrift gegen Wissowatius, daneben, ich verstehe nur nicht recht warum, auch Spinoza, diesen natürlich nicht für die specifisch trinitarische Fassung der Gedanken. Aber ob Lessing den Origenes schon 1753 gekannt hat, ist nicht auszumachen; Spinoza und Leibniz aber hat er erst später wirklich kennen gelernt. Daher verfällt Bergmann auf zwei andere Autoren, die Lessing 1752 in Wittenberg studiert haben wird, auf Cardanus und Melanchthon. Mit des Cardanus (den Lessing nachweislich damals gelesen hat) Trinität weiß ich freilich für Lessing's Construction nichts anzufangen; wohl aber hat Melanchthon Gedanken ausgesprochen, welche sehr nah mit Lessing's sich berühren. Ihn zu studieren, lag ganz in der Richtung der reformationsgeschichtlichen Studien, und seine Lehre, combiniert mit einigen oben erwähnten Wolffischen Terminis und aus einem so klaren Kopfe wiedergeboren, mochte leicht etwas derart ergeben wie das „Christenthum der Vernunft"; denn einen Autor, an den dieses sich evidentermaaßen noch enger anlehnen würde, vermag ich nicht zu finden.

Möglich, daß die Quelle zeitlich noch weit näher bei Lessing liegt. Alexander v. d. Goltz hat in dem Aufsatz über das Lessingische Fragment (Theologische Studien und Kritiken, 1857, S. 56 ff.), dem wir überhaupt die genauere Datierung desselben verdanken, auf zwei kurz vor 1753 erschienenen Werke hingewiesen, wovon allerdings Spicker gar keine Notiz nimmt. Das

---

sind. Der dritte Aufsatz, über Lessing's Trinitätslehre, ist aber vielleicht der werthvollste von allen; und was etwa gegen denselben zu äußern wäre, hängt mit der Frage, um die es sich für meine Untersuchung handelt, zu wenig zusammen, als daß ich es hier vortragen möchte Diesem Aufsatze ist eben entnommen, was ich oben im Texte beibringe für die Benutzung Melanchthons in Lessing's „Christenthum der Vernunft".

Digitized by Google

eine dieser Werke, Joh. Wilh. Heckers „Religion der Vernunft," 1752 erschienen, hat Lessing gelesen, wie aus dem Brief an seinen Vater vom 29. Mai 1753 hervorgeht, er hat auch äußerlich an dasselbe angeknüpft, denn der Titel des Fragments ist doch wohl in bewußter Anlehnung daran gewählt; aber für den Inhalt seiner Schrift konnte er keinerlei Gebrauch davon machen, denn Hecker's Werk ist ein rein deistisches und sehr phraseologisches Büchlein, dem eben die Nichtberücksichtigung des christlichen Gottesbegriffs zum Vorwurf gemacht wurde. Das andere Werk ist Joh. Thom. Haupt, „Gründe der Vernunft zur Erläuterung und zum Beweise des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit" (1752, aber schon 1751 erschienen). Lessing hat dasselbe am 28. Dec. 1751 recensiert. Ich kenne das Buch nicht; nach Lessings Anzeige sollte man meinen, es seyen darin die Vernunftbeweise für die Trinität, entgegen dem Anschein des Titels, widerlegt. Wie nun dem sey, jedenfalls kamen solche darin vor, und Lessing mochte sich gereizt fühlen, einen derselben für sich richtiger auszuführen; das vermag aber nur Jemand auszumachen, dem Haupts Buch selbst zu Gebote steht.*)

Jedenfalls haben wir genug theologische Quellen, aus denen wir Lessings Construction ableiten können. Ich glaube aber, daß der theologische Charakter derselben auch an sich klar ist; oder, genauer gesagt, daß sie sich deutlich nicht einfach als eine nur auf sich selbst ruhende philosophische Deduction zeigt, sondern als philosophische Construction eines von außen überkommenen theologischen Dogmas. Die dritte Person der Trinität ist nur durch einen Nothbehelf untergebracht und wäre für die philosophische Deduction gar nicht nöthig gewesen. Es ist Lessing mit derselben nicht anders gegangen als so manchem andern Theologen: er hat nichts mit ihr anzufangen gewußt. Denn

*) Nach A. v. d. Goltz ist in demselben zum Schluß die Canzische Trinitätslehre behandelt. Ich habe Canz, Theologia naturalis und sein Compendium theologiae purioris darauf angesehen und manches Interessante, z. B. verschiedene Controversen mit Spinoza, darin gefunden, aber nichts, was ganz speciell zu dem Lessingischen Fragment in Beziehung zu bringen wäre.

Digitized by Google

die Harmonie zwischen Vater und Sohn, d. h. zwischen den „zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind," ist doch eine schlechte Auskunft, obwohl keine schlechtere als die des intellectus neben dem intelligens und dem intelligibile, welche sich zur Hypostasierung eines Akts versteigt. Lessing selber hat das später recht wohl bemerkt und in dem Briefe an Mendelssohn vom 17. Apr. 1763 gesagt: heißt das nicht mit den Worten spielen: „die Harmonie, welche das Ding mit sich selbst hat?" So hat er auch in seinen spätern Auslassungen über die Trinität die dritte Person weggelassen. Daß er sie aber in dem Jugendaufsatz, obgleich dessen weiterer Verlauf kein theologischer, sondern ein philosophischer ist, dennoch aufführt, daß ist doch wohl ein klarer Beweis dafür, daß sein Ausgangspunkt ein theologischer war: der Versuch, eine christliche Lehre philosophisch zu construieren.

Wie kam Lessing dazu? Die Annahme, daß die Schriften von Haupt und Hecker den äußern Anstoß gebildet haben, ist wohl ohne jede Schwierigkeit. Müssen wir aber in der Jugendarbeit sofort die Grundzüge einer großartigen, einheitlichen Weltanschauung sehen? Ich glaube, sie ist weit eher ein schneller Einfall des lebhaften Geistes gewesen, der sich ruhelos bald an diesem bald an jenem zu bethätigen suchte, freilich ein Einfall, wie ihn nicht Alle nur so geschwind haben. Ich für mein Theil zweifle nicht — es ist das gegen Bergmann, nicht gegen Spicker gesagt —, daß auch die späteren theologischen Schriften Lessings ihren Ursprung in rein gelehrtem Interesse haben und daß er ohne die Angriffe der Orthodoxen schwerlich so lange darin beharrt wäre, noch schwerlicher aber je den pathetischen Ton angeschlagen hätte, der vielleicht Manchen verleitet hat ihn für einen sehr überzeugten Christen anzusehen, der aber nach Lessing's sonstiger Art wohl eher für das Gegentheil beweist. Den Stellen, aus denen man directen Beweis für sein Christenthum schöpfen wollte, lassen sich andere das Gegentheil besagende mit ganz gleichem Rechte gegenüberstellen, und daß das neue Evangelium in der „Erziehung des Menschengeschlechts" etwas über das Christenthum hinausgehendes seyn muß, dem Lessing nur deshalb keinen Namen

Digitized by Google

geben kann, weil es noch nicht da ist, das sollte doch nur etwa einer leugnen können, der es fertig bringt, eine Religion ohne die Gottheit Christi, mit einem gänzlich verflachten Sünden- und Erlösungsbegriffe (§. 74 und 75) und mit der Lehre der Seelenwanderung noch für christlich zu halten, worüber schon Hebler sich sehr richtig ausgelassen hat. Ja, man könnte sogar behaupten, das „Christenthum der Vernunft" sey noch positiver christlich als die späteren Aeußerungen über die Trinität, auch abgesehen von dem, was oben über die dritte Person gesagt wurde. Denn jenes versucht eine reale Construction des Dogmas; der Aufsatz über Leibniz und Wissowatius will dasselbe bloß gegen formale Einwürfe sicher, bezw. dem Socinianismus gegenüber auf eine höhere Stufe stellen, und der § 73 der Erziehung des Menschengeschlechts desgleichen; der Ausgangspunkt der letzten Stelle ist sogar bloß die Erkenntniß, „daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins seyn könne; daß auch seine Einheit eine transscendentale Einheit seyn müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt" — eine Mehrheit, welche deshalb noch nicht eine Dreiheit zu seyn brauchte.

Was Spicker noch weiter über die Gedanken des „Christenthums der Vernunft" ausführt, brauche ich, nachdem ich über die Genesis dieses Fragments eine ganz andere Meinung als die seinige geäußert habe, kaum weiter zu verfolgen, obwohl ich auch abgesehen davon Manches unrichtig finde. Der Vergleichung mit Spinoza ist die Spitze abgebrochen, wenn Lessing's Ausgangspunkt ein ganz anderer ist als der Spinoza's. Umgekehrt aber, wenn auch Lessing ohne Kenntniß Spinoza's und in total verschiedener Weise speculiert, so sind doch einzelne Unterschiede, die Spicker noch zwischen ihnen finden will, in Wirklichkeit gar nicht oder doch in weit geringerem Maaß vorhanden, als er meint. Zum Beispiel sagt Spicker: „daß die Substanz nicht nur absolute Kausalität ist im Sinne Spinoza's, noch Schöpferin der

Digitized by Google

Welt nach christlicher Lehre, noch auch bloßes Sichselbstdenken, wie Aristoteles behauptet: sondern daß sie, indem sie sich selbst denkt, den Inhalt der Welt schafft, zu dieser unendlichen Mannigfaltigkeit sich entfaltet und doch von Ewigkeit zu Ewigkeit Eins und sich gleich und bewußt bleibt, das ist neu und Lessing durchaus eigenthümlich." Neu ist es jedenfalls nicht objectiv, auch wenn es subjectiv ganz neu, d. h. von Lessing aus sich selbst geschöpft seyn sollte. Die Weltschöpfung als eine Selbstschöpfung Gottes ist lange vor Lessing eine These verschiedener Kirchenlehrer gewesen, so namentlich des oben erwähnten Scotus Erigena. Was aber Spinoza betrifft, so hat schon Hebler mit Recht gesagt, daß es mit seinem „Orientalismus," mit der unbeweglichen Starrheit seiner Substanz nicht so schlimm sey, als man landläufiger Weise meine. Spinoza's Entwicklung des Gottesbegriffs ist nur eben nicht wie die Lessing's eine psychologische, aber an einem Denken und Sichselbstdenken Gottes, nur nicht in menschlicher Weise, hat er doch auch nie gezweifelt; oder bei wem stehen denn die Sätze Deus est res cogitans und Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat?

Von den ethischen Bemerkungen, die Spicker an die §§ 25 und 26 des Fragments anknüpft, kann ich seine indeterministischen Auslassungen hier nicht beleuchten; es wird gegen den Schluß dieser Kritik hin Gelegenheit seyn, diese allerschwächste von allen seinen Thesen im Zusammenhang zu betrachten. Das Moralgesetz „handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß" ist ganz zweifellos Wolffischen Ursprungs; ob Lessing wohl an alle die schönen Dinge dabei gedacht hat, die ihn Spicker denken läßt? Jedenfalls war seine Aufstellung keine welterschütternde That, wie es scheinen könnte, wenn man bei Spicker liest, Lessing habe „die moralische Auffassung unseres Wesens, wie es [sie] später von Kant und Fichte weiter ausgeführt wurde, in den Grundzügen vorgezeichnet." Daß der Inhalt von Lessings Moralgesetz ein ganz anderer ist als der des Kantischen oder Fichtischen, das sagt Spicker selbst; meint er aber, Lessing habe damit, daß er in jenen Paragraphen die moralische Natur des Menschen

Digitized by Google

als sein unterscheidendes Merkmal hervorhob, etwas ganz Neues gesagt, so irrt er doch wohl ein wenig. Auch ist keineswegs sicher, daß für Lessing der moralische Charakter der Menschennatur so ganz in deren Mittelpunkt gestanden sey; denn im Uebrigen stellt Lessing immer und überall die „Erleuchtung" des Verstandes in den Vordergrund; von ihr läßt er die Moral geleitet seyn, welche um so höher ist, je mehr sie der Vernunft folgt. Es ist ganz klar, daß das Heteronomie des Willens ist, und diese zeigt sich auch in Lessings Sittengesetz, welches, mag es sonst vielleicht großartiger gedacht oder auch praktisch mehr verwendbar seyn als das Kant's, jedenfalls nicht so rein ethisch ist wie dieses.

Fernerhin stellt nun Spicker Lessing mit den verschiedenen Philosophen zusammen, welche für eine Vergleichung mit ihm in Betracht kommen können, nämlich der Reihe nach mit Leibniz, Aristoteles, Spinoza, Jacobi und Mendelssohn. Ich verstehe die Anordnung dieses Theils nicht ganz, wie ich überhaupt der Meinung bin, daß die Anordnung des ganzes Buches unglücklich sey; doch ist das ja Nebensache, und Lessing selbst war der Meinung, daß man billig einem jeden seine Methode des Vortrags lassen müsse.

Von Leibniz sagt Spicker, daß seine Monadologie durch Lessing wesentlich weiter gebildet und von gewissen Mängeln befreit worden sey. Ich habe von der Leibnizischen Philosophie keine sehr überschwängliche Meinung, aber ich muß sie doch in Einigem gegen Spicker vertheidigen. Er ficht den Satz an, daß die Monaden keiner Einwirkung von außen fähig seyen und daß sie nur durch die Vermittlung der Centralmonade, Gottes, mit einander communicieren können. Daß das letztere einen Einwand gegen Leibniz bildet, ist ganz richtig, und zwar einen Einwand, den dieser unmöglich hätte beantworten können. Denn wenn die Monade von außen her nicht beeinflußt werden kann, wie kommt sie dann dazu, von einer Centralmonade beeinflußt zu werden? Aber die Consequenz, die Spicker aus der Leibnizischen These zieht, daß es dann eigentlich nur Theologie geben

Digitized by Google

könnte, will lediglich nichts besagen; denn das gilt doch ganz genau ebenso von jeder Weltanschauung, die überhaupt eine erste Ursache und eine centrale Leitung der Welt annimmt. Der Begriff Gottes ist eine Idee, die man postulieren kann, aber von der man bei Betrachtung der Einzeldinge und Einzelvorgänge nothwendig abstrahieren muß, eben weil, die Existenz Gottes und seiner Weltregierung vorausgesetzt, diese als oberste Ursache jedes einzelnen Geschehens sich ganz von selbst versteht und zu dem Verständniß des einzelnen Vorgangs nichts mehr beitragen kann.

Ich muß aber weiter zurückgreifen auf die Idee der Monade als eines schlechthin einfachen und selbständigen Wesens, d. h. einer Substanz. Spicker mag zusehen, wie er es fertig bringe, diesen Begriff mit einer gegenseitigen Beeinflußbarkeit der Monaden zu vereinigen. Leibniz hat vollkommen richtig die unabweisliche Consequenz aus dem Substanzbegriff gezogen; aber darin hat er gefehlt — und mit diesem Fundamentalfehler hangen alle andern zusammen —, daß er, um der Empirie willen und um seinen vielen Substanzen doch einen Zusammenhang unter einander zu geben, den sie eben als Substanzen im strengen Sinn gar nicht haben können, sein Grundprincip durchlöchert und Monaden gelehrt hat, die keine sind. Es ist die alte Geschichte, die schon so oft erörtert worden ist und die ich hier um so weniger des langen und breiten zu discutieren brauche, als sie von Friedrich Vischer in seiner Recension von Reuschles Buch über Strauß (Altes und Neues III. 208 ff.) geistreich und bündig vorgetragen worden ist.

Diesem Mangel der Leibnizischen Monadenlehre soll nun also Lessing abgeholfen haben. Spicker zieht dafür außer dem „Christenthum der Vernunft" auch das Fragment „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können" herbei. Auch für Lessing ist die Seele ein einfaches Wesen, das unendlicher Vorstellungen fähig ist; aber sie erhält diese Vorstellungen erst nach und nach in unendlicher Zeit; die Ordnung und das Maaß für das Erlangen der Vorstellungen bilden die Sinne, deren

Digitized by Google

sie jetzt fünf hat, aber, je weiter zurück, um so weniger hatte und, je weiter in die Zukunft, um so mehr haben wird. Es ist sofort klar, daß diese Anschauung aufs engste mit den Phantasien über Seelenwanderung zusammenhängt, denen Lessing in seinen letzten Jahren huldigte, und Spicker hat sie daher auch später in diesem Zusammenhang nochmals verwerthet. Welche Bedeutung die Seelenwanderung in Lessing's Philosophie hat, werden wir später sehen und dabei auch den Widerspruch aufdecken, in dem diese Lehre mit Lessing's früheren Ansichten über die Fortdauer nach dem Tode steht. Vorerst nehme ich an, es sey in jenem Fragment wirklich Lessing's eigentlichste und tiefste Meinung enthalten. Wie verhält es sich zu Leibniz? Zunächst ist völlig klar, daß es, wie die betreffenden, noch viel weniger von diesem Ursprung abgelösten Paragraphen des „Christenthums der Vernunft," von der Leibnizischen Lehre ausgeht.*) Der wesentliche Unterschied zwischen beiden scheint mir der zu seyn, daß Lessing die Stufenfolge zwischen den Wesen der Welt, welche von ganz unbewußter Vorstellung bis zur höchsten Intelligenz reicht, als eine zeitliche Entwicklung ansieht, während Leibniz sich mit dem empirisch erkennbaren zeitlichen Nebeneinander solcher verschiedenen Stufen begnügt; jener mehr Geschichtsphilosoph, wie Spicker ganz richtig sagt, dieser ganz Naturforscher im Sinne der Zeit vor der Descendenzlehre. Nur in der Werthschätzung beider Ansichen muß ich von Spicker abweichen. Lessing's Entwicklung hat etwas Bestechendes für sich, zumal da man sie mit den Lehren der modernen Descendenztheorie in Verbindung zu setzen versucht seyn könnte, welche den Unterschied zwischen den niedern und höhern Organisationen als eine historische Entwicklung des Höhern aus dem Niedern auffaßt. Allein wenn

*) Daneben könnte z. B. der § 22 auf Spinoza und dessen unendliche Attribute, von denen wir nur zwei kennen, zurückgehen; doch läßt sich derselbe auch ohne das völlig erklären. Wenn aber Spicker fragt, woher wohl Lessing seine Theorie von der Sinnesempfindung hatte, nach welcher jedem Sinne gewisse „homogene Urstoffe" in der Außenwelt entsprechen, so glaube ich, wird man am einfachsten auf Empedokles hinweisen können, dessen Lehre Lessing aus Aristoteles de anima 2, 2 kennen mochte.

Digitized by Google

Lessing das je gemeint hätte, so hätte er diesen Gedanken durch seine Fassung sich gründlich verdorben. Denn diese ist bloß dann völlig verständlich, wenn die Ausführungen von der Entwicklung derselben Seele, bzw. Seelen, durch die verschiedenen Perceptionsstufen hindurch verstanden werden. Wie nun das zu denken sey, das ist natürlich absolut nicht auszumachen. Ich will nur im Vorbeigehen an den Titel erinnern, welcher besagt, daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können. Er ist zweideutig. Dürfen wir ein Lebewesen mit weniger als fünf Sinnen schon für einen Menschen ansehen, und wird eines mit sechs noch für einen solchen angesehen seyn wollen? Das ist vielleicht eine Wortklauberei; ich denke aber, doch wohl etwas mehr. Es will besagen, daß Lessing mit seiner These offenbar von der empirischen Welt absieht, daß er nicht etwa in niedrig stehenden Thieren und deren Sinneskräften Durchgangspunkte für die künftige Seele eines Menschen sieht, sondern daß er einen Fortschritt innerhalb der Menschheit selbst annimmt, analog demjenigen, den er in der Erziehung des Menschengeschlechts innerhalb der — sit venia verbo! — fünfsinnigen Menschheitsperiode statuiert; einen Fortschritt aber, der nicht bloß ein Fortschritt der Gattung, sondern auch der einzelnen Seele ist; also nicht eine Metempsychose im Sinne der altorientalischen, nach welcher die Seele durch verschiedenartige Leiber wandelt, sondern eine auf das Menschengeschlecht beschränkte. Es erhebt sich nun die Frage einerseits nach der sachlichen Begründung und andererseits nach der psychologischen Entstehung von Lessing's Lehre. In ersterer Beziehung ist sofort klar, daß das Nebeneinander verschieden hoch organisierter Wesen, verbunden mit der Beobachtung des physischen und geistigen Fortschreitens am einzelnen Individuum, den Forscher fast nothwendig verführen muß, eine Entwicklung höherer Wesen aus niedrigen anzunehmen. Diese kann aber verschieden gedacht werden. Es kann angenommen werden, daß alle Arten von Organismen, die jetzt existieren, sich, jede für sich und in ihrer Weise, aus niedrigerem Zustande zu dem jetzigen emporgedient haben und das

Digitized by Google

künftig auch noch weiter thun können; das ist Lessing's Ansicht, von ihm freilich nur mit Bezug auf den Menschen ausgesprochen, — da aber für diesen keinerlei empirischer Beweis derselben vorliegt, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auf alle andern Organismen ausgedehnt werden sollte. Oder man kann annehmen, daß die verschiedenen Arten, Gattungen, Familien u. s. f. der Organismen ebenso viele Durchgangspunkte für eine Entwicklung seyen, welche zuletzt, d. h. bis jetzt wenigstens, in der Hervorbringung des Menschen geendet habe. Das ist so ungefähr die Vorstellung, welche die meisten unter den unwissenschaftlichen Gegnern des Darwinismus von diesem haben; es ist das natürlich eine äußerst rohe Vorstellung, welche naturwissenschaftlich ganz undenkbar wäre und im 18. Jahrhundert, wo die Lehre von der Constanz der Arten Dogma war, noch undenkbarer seyn mußte als jetzt, phychologisch gefaßt aber auf die crudeste orientalische Seelenwanderung führt. Noch ein drittes ist freilich möglich: die jetzt existierenden Organismen können einen gemeinsamen Ursprung haben, aber im Sinne der modernen Descendenztheorie, nach welcher die jetzigen Lebewesen gleichsam die äußersten Zweigspitzen eines reich verästelten Baumes darstellen; die Ansätze der Aeste und Zweige liegen von diesen rückwärts gegen den Stamm zu, d. h. die Organismen, die den gemeinsamen Ursprung zweier jetzt geschiedenen Arten, Gattungen, Ordnungen u. s. f. bilden, sind untergegangen. Die Naturwissenschaft braucht, wenn sie diese Behauptung aufstellt, gar nicht sich auf die Frage nach der Seelenwanderung einzulassen, welche für sie gegenstandslos ist; sie wird es der philosophischen Forschung anheim geben, ob beides vereinbar sey oder nicht, zu untersuchen.

Es war aber natürlich, daß die Forscher des 18. Jahrhunderts auf die Antwort, welche die Descendenztheorie giebt, nicht kamen. Diese stünde noch jetzt in der Luft oder würde vielmehr gar nicht existieren, wenn nicht die in systematischem Zusammenhang betriebene Geologie gelehrt hätte, daß in der That die ältesten Schichten auch die niedrigst organisierten Petrefakten führen und von ihnen bis auf die recenten Ablagerungen

Digitized by Google

im Großen und Ganzen ein immerwährender Fortschritt stattfindet; ja daß wir jetzt für manche Wesen, die isoliert unter ihresgleichen zu stehen scheinen, Zwischenstufen nachzuweisen vermögen, die sie mit dem Typus der übrigen verbinden, wie z. B. die fossilen Ungulaten eine Brücke von den fünfzehigen Mammalien zu den Einhufern schlagen und was dergleichen mehr ist. Jedenfalls wissen wir jetzt so viel, daß zu gewissen Zeiten unsere jetzt lebenden Wesen noch nicht vorhanden waren; wir wären also schon durch das gewiß methodisch durchaus richtige Bestreben, die Annahme einer mehrmaligen Neuschöpfung oder der generatio aequivoca zu vermeiden, zu der Descendenzlehre getrieben, selbst wenn die Geologie nur dieses negative und nicht das erwähnte positive Moment dafür darböte. Aber alle diese Reflexionen konnten vor hundert Jahren unmöglich angestellt werden.

Somit konnte ein Philosoph alter Zeit wohl nur zweierlei thun: entweder mit Lessing (falls meine Auslegung seiner Worte richtig ist) annehmen, daß jede Art von Wesen sich für sich aus den niedrigsten Anfängen zu höherer Vollkommenheit entwickle, oder einfach das Factum der Coexistenz verschieden hoch organisierter und beseelter Wesen constatieren. Das hat Leibniz gethan; und er zeigt sich damit nicht allein als der besonnenere von beiden, sondern auch als der, dessen Anschauung sich mit der modernen Naturforschung vereinigen läßt, was sich von der Lessingischen kaum wird sagen lassen.*)

Bei dieser rein naturhistorischen Auseinandersetzung mußte die Frage, ob denn auch nach den andern als möglich bezeichneten Lehren eine Fortdauer des nämlichen psychischen Individuums in der Form seiner Fortentwicklung durch immer höhere Organismen und zu immer höheren seelischen Potenzen denkbar sey, bei Seite gelassen werden; denn sie hat damit gar nichts zu thun und ist mit jeder Art von Entwicklungslehre gleich vereinbar

*) Spicker redet freilich (S. 357) davon, daß Lessing's Anschauung „eine so rationelle Psychologie und Kosmologie" enthalte, „wie sie vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft und Spekulation einzig und allein möglich ist." Das zu begründen hat er aber unterlassen.

Digitized by Google

oder unvereinbar. Denn die Vorfrage, ob ein von dem Körper verschiedenes Seelenwesen anzunehmen sey, „steht in einem andern Buch und ist ein wunderlich Kapitel.“ Für Lessing aber war jene Fortentwicklung der Seele durch verschiedene Erscheinungen in der Körperlichkeit hindurch gerade die Hauptsache. Wie er dazu kam, sie anzunehmen, ist leicht zu sagen, da Hebler nach meiner Ansicht ganz das Richtige getroffen hat, wenn er, wovon ich später wieder zu reden Gelegenheit haben werde, Lessings Seelenwanderungslehre als eine Art von Theodicee bezeichnet (Lessing-Studien S. 158). Der Einwand gegen den philosophischen Optimismus, warum denn so viele Wesen auf einer niedrigen Stufe der Fähigkeit, der Moral, des Glückes stehen, sollte damit beantwortet werden, daß alle Wesen eben nur in einer Entwicklung zum Höheren begriffen seyen, daß allen dereinst die fehlende Vollkommenheit zufallen werde.*) Es ist allerdings sehr leicht, den Fundamentalfehler dieser wie jeder Theodicee zu zeigen. Wenn das Gute, das absolut Vollkommene seyn soll — und ein absolut vollkommener Gott kann sich doch mit nichts geringerem zufrieden geben — wozu dann zuerst das Unvollkommene, warum nicht sofort und ausschließlich das Vollkommene? Man rühmt immer Lessing so sehr als den ersten deutschen Geschichtsphilosophen, und Spicker thut das am meisten; als den, der den Begriff der Entwicklung als belebendes Element in die Philosophie geworfen habe. Man sollte aber dessen sich bewußt werden, daß man das nur dann darf, wenn man keine Entwicklung nach einem voraus bestimmten Ziel hin meint, also keine Teleologie, sondern ein spontanes, zweck- und zielloses Wachsthum. Denn jener Ansicht läßt sich sofort die Frage gegenüberstellen: ist es mit dem Wesen eines Absoluten vereinbar, sich Zwecke zu setzen, d. h. Ziele, deren Erreichung nicht mit dem Willensakt selbst schon gegeben ist? Unser Jahrhundert ist das

*) Hieher, beiläufig gesagt, auch der Begriff des Bösen als eines bloßen Minus von Gutem, den wir bei Lessing wie nothwendig bei allen Optimisten finden und der seiner von manchen Seiten behaupteten positiven Christlichkeit so direkt widerspricht.

Digitized by Google

Jahrhundert der Geschichte gewiß nicht dadurch geworden, daß die Idee einer göttlichen Führung zu einem bestimmten Ziele hin in ihm besonders hoch gehalten worden wäre, sondern durch die Idee eines immanenten Entwicklungsgesetzes, welche übrigens schon in Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts auf dem Grunde verborgen liegt, von den exoterischen Begriffen der Erziehung und Offenbarung verdeckt, aber vielleicht Lessing selbst wohlbewußt, wenn wir seiner Vorrede Glauben schenken wollen. An der modernen Descendenzlehre aber ist das Großartige und Neue — und zugleich der tiefste Grund, warum die Theologie so sehr gegen sie eifert, denn mit der Entrüstung über die Affenabstammung kann es einem Theisten, nach dessen Ansicht doch auch der Affe von Gott geschaffen ist, kaum sehr heiliger Ernst seyn — eben das, daß sie den Versuch gemacht hat zu zeigen, wie Zweckmäßigkeit ohne vorgängige Zwecksetzung entstehen kann; auf organischem Gebiete ganz dasselbe, was auf kosmologischem schon früher geschehen ist.*)

Schließlich aber muß ich noch die Frage erheben, ob Lessing mit seiner Seelen- und Sinneslehre, abgesehen vom Naturwissenschaftlichen, auch rein metaphysisch von Leibniz differiere? Spicker behauptet in der That auch in metaphysischer Beziehung einen durch Lessing gegenüber von Leibniz gemachten Fortschritt, und zwar in drei Punkten. „Statt Gott von der Welt zu trennen, wird er mit derselben identifiziert." Nun, das wird der eine als einen Vorzug, der andere als einen Nachtheil ansehen; und es ist nicht einmal ganz richtig, denn Gott ist doch als Schöpfer der Welt, d. h. als Sichselbstvorstellender, in der Idee das prius gegenüber der Vorstellung. Richtiger wäre es gewesen zu sagen: Lessing hat, während Leibniz in seinen Anschauungen von Gott schwankte, eine ganz bestimmte, in sich geschlossene Gottesidee vorgetragen. Aber, notabene! er hat überhaupt nur ein einziges-

*) S. unter anderm Hume's herrliche, unverdient wenig gekannte Dialogues concerning natural religion, welche vielleicht noch immer die beste, jedenfalls die schönste und verständlichste Kritik aller Gottesbeweise sind; namentlich Part. VIII.

Digitized by Google

mal von dem Begriffe Gottes ausdrücklich gehandelt; seine Tugend der Consequenz ist als eine unversuchte in diesem Punkte noch nicht über jeden Zweifel erhaben. — Zweitens: „statt den gegenseitigen Einfluß der Monaden unter sich zu leugnen, wird gerade auf diese Wechselwirkung das Princip des Fortschritts und der Entwicklung gegründet." Darauf entgegne ich: den Begriff der Monade hat Lessing gar nicht untersucht; er spricht von Seele, Sinn, Materie u. s. f., lauter abgeleiteten Begriffen, und was er da sagt, berührt die theoretische Vorstellung von den Monaden ganz und gar nicht. Er braucht Ausdrücke, die gäng und gäbe sind, ohne zu fragen, wie sie in die rein metaphysische Sprache übersetzt werden. Wenn er also von Einwirkung äußerer Dinge auf die Seele spricht, so ist das vom Standpunkt der Monadenlehre einfach eine exoterische Wendung, unter der sich esoterische Grundgedanken der allerverschiedensten Art verbergen können. Leibniz selbst hat doch in seinen naturwissenschaftlichen und andern Werken gewiß auch von einer Einwirkung der Körper auf einander geredet. Drittens: „statt die Seele nur als einen spirituellen Automaten mit logischen Funktionen zu fassen, hält Lessing dieselbe mit Hervorhebung für ein moralisches Wesen, dessen Hauptthätigkeit, außer dem Denken, im Wollen und Handeln besteht."*) Erstlich glaube ich richtig darauf hingewiesen zu haben, daß bei Lessing das Princip der Moral keineswegs eine centrale Stellung einnimmt und vom Intellect gar nicht losgelöst erscheint. Zum zweiten aber befaßt Leibniz unter seiner „Vorstellung" eben alle geistigen Vorgänge, also auch die ethischen, so gut wie Spinoza unter seiner cogitatio; wenn aber Leibniz, was Spicker anführt, die Begehrung (appetitio) speciell definiert als „jene Thätigkeit des innerlichen Princips, welche ... den Uebergang von einer Vorstellung zur

*) Dieser Relativsatz ist wirklich naiv. Wer hält wohl die menschliche Seele *nicht* dafür? Spicker ist — und das macht mir die Wissenschaft eines Manns stets verdächtig, sehr stark in moralischer Emphase, deren Ausdrücken man aber nicht gar zu nahe kommen darf, sonst sieht man, wie sehr sie hinken.

Digitized by Google

andern bewirkt", ſo liegt doch darin wahrlich gar nichts, was der ſtrengſten ethiſchen Auffaſſung des Menſchen zum Anſtoß gereichen könnte!

Weiter folgt bei Spicker ein Capitel über „Leſſing und Ariſtoteles". Hier wird nun eben zu erweiſen geſucht, was ich oben zum voraus angedeutet habe: daß Leſſing's Philoſophie eine Syntheſe der ariſtoteliſchen mit der chriſtlich-modernen Speculation geweſen ſey, welche die Mängel beider zu vermeiden gewußt habe. Zu dieſem Zwecke werden Ariſtoteles und Leibniz zunächſt gegen einander abgewogen und dann unterſucht, worin ſich Leſſing von ihnen unterſcheide. Was das Verhältniß Leſſing's zu Leibniz betrifft, ſo habe ich das Weſentliche davon vorhin ſchon erörtert. Gegenüber von Ariſtoteles aber ſoll Leſſing's fruchtbare Neuerung die ſeyn, daß das göttliche Denken als der reale Weltproceß ſelbſt gefaßt iſt. Ob das eigentlich ſtimmt mit der anfänglichen Behauptung, daß die Idee der Weltſchöpfung als der Selbſtobjectivierung Gottes eben aus Ariſtoteles ſtamme, iſt mir fraglich. Spicker hat jedoch ſelbſt darauf hingewieſen, daß in dieſen Regionen der höchſten Abſtraction überhaupt auf ein ganz concretes und zweifelloſes Reſultat verzichtet werden müſſe; und ich glaube mich von einem genauern Eingehen auf dieſen Punkt dispenſieren zu dürfen, da ich die Behauptung, Leſſing habe aus Ariſtoteles geſchöpft, oben vom hiſtoriſchen Standpunkt aus beſtritten habe. Sachliche Uebereinſtimmung kann ja zwiſchen zwei Denkern ſeyn, von denen keiner des andern Werke und Sätze je gekannt hat; aber doch iſt es keineswegs gleichgiltig, woher ein Denker eine beſtimmte Behauptung genommen hat; denn ſo abſolut ſind in philoſophiſchen Dingen Inhalt und Form, Perſon und Sache nicht zu trennen, daß nicht, zumal im Gebiete der höchſten Speculation, eine Erſcheinung je nach der Quelle, aus der ſie ſtammt, auch objectiv ſtets wieder etwas anders beurtheilt werden müßte.

Spicker ſucht denn auch an dieſem Ort — er hätte es freilich ſchon früher thun ſollen — nachzuweiſen, daß Leſſing's

Digitized by Google

Gottesbegriff nur aus der Lectüre des Aristoteles erklärlich sey. „Die wörtliche Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und den beiden ersten Paragraphen des Vernunftchristenthums kann unmöglich auf Zufall beruhen.“ Darauf ist zu sagen, daß eben aristotelische — wie andererseits platonische — Elemente in der ganzen altchristlichen Speculation stecken; sowie, daß auch ganz auffallende, fast wörtliche Uebereinstimmung hinsichtlich des Verhältnisses vom Vater zum Sohn zwischen Lessing und Melanchthon herrscht. Ich habe oben zu erweisen gesucht, daß das Christenthum der Vernunft keinen philosophischen, sondern einen theologischen Ausgangspunkt habe. Deshalb könnte immerhin der im ersten Paragraphen eingesetzte Gottesbegriff aristotelisch seyn; so weit aber geht die wörtliche Uebereinstimmung (wörtlich im strengen Sinn ist sie ohnehin nicht, da die einzelnen Ausdrücke beider Philosophen verschieden sind) keineswegs, daß die Annahme, Lessing habe aus einer abgeleiteten Quelle geschöpft, unstatthaft wäre. Um das sicher auszumachen, wüßte man viel genauer wissen, was er 1753 schon gelesen hatte. Daher will Spicker den Beweis führen, daß Lessing damals schon den Aristoteles (d. h. seine Metaphysik) gekannt habe. Einen Gegenbeweis kann ich nicht führen; ich habe oben meiner subjectiven Auffassung der Recension von Curtius' Raum gegeben, aber ich will sie Niemand aufdrängen, im Uebrigen wäre nur ein zweifelhaftes argumentum ex silentio anzutreten. Allein Spicker's Beweise besagen wenigstens auch gar nichts. Bei der Anzeige von Brucker's philosophischem Compendium lege Lessing sehr großen Nachdruck auf das Studium der Philosophie; und aus der Anzeige von Curtius gehe hervor, „wie gründlich Lessing bereits mit Aristoteles vertraut gewesen seyn muß, um die Uebersetzung sammt den gelehrten Anmerkungen und Erklärungen so strenge controlieren zu können.“ Ich glaube, man thut Lessing's Manen kein Unrecht, wenn man anerkennt, daß seine ums Brot geschriebenen Anzeigen in der Vossischen Zeitung keineswegs immer auf einer sehr gründlichen Lectüre und Aneignung der recensierten Bücher zu beruhen brauchen; in jenen

Digitized by Google

beiden Jahren 1751 und 1753 hat er 69 und 83 solche Recensionen geliefert, wenn wir der in der Hempelischen Ausgabe getroffenen Auswahl folgen. Seys aber, so beweist doch die erstere Recension nichts für ein eigenes Studium des Aristoteles, die letztere höchstens eine genauere Lectüre der Poetik. Das Fragment über die Elpistiker vom Jahr 1755, sagt Spicker weiter, beweise eine stupende Belesenheit Lessing's in philosophischer Litteratur. Diese Belesenheit könnte nun zwar ganz nur ad hoc erworben gewesen seyn; aber sie wird bei Lessing Niemand Wunder nehmen, und die Möglichkeit, daß er damals oder auch ein paar Jahre früher die Metaphysik gelesen haben könnte, wird Niemand bezweifeln; aber ist mit dieser Möglichkeit irgend etwas gethan?

Weit wichtiger ist mir der folgende Abschnitt über Lessing's Verhältniß zu Spinoza. Denn mit Spinoza's Philosophie hat Lessing sich nachweislich beschäftigt; es ist also kein Zweifel, daß Nachwirkungen derselben in seinen Schriften sich finden können. Man hat ja auch früher von manchen Seiten Lessing geradezu als einen Spinozisten bezeichnen gehört. Worauf beruht diese Behauptung? Man führt*) den Aufsatz „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" dafür an. Aber derselbe beweist doch zunächst gar nichts weiter, als daß Lessing sich mit pantheistischen, zunächst sogar nur, daß er sich mit panentheistischen Vorstellungen abgegeben hat; die Vergleichung mit dem Christenthum der Vernunft vollends zeigt nur, daß er der Mann war, die unausweichliche Consequenz aus einer Lehre zu ziehen, die er selbst und zwar ohne Abhängigkeit von Spinoza vorgetragen hatte. Sonst wüßte ich kaum zu sagen, wo eigentlich der Spinozismus bei Lessing stecken sollte; denn gelegentliche Benutzung einzelner Gedanken des Meisters kann doch noch nicht dafür gelten sollen. Es wäre gewiß kein Mensch darauf ge-

---

*) So auch Bergmann, welcher mir dann und wann den Einfluß Spinoza's auf Lessing's positive Lehren zu überschätzen scheint.

Digitized by Google

kommen, Lessing für einen Spinozisten anzusehen, wenn nicht das Gespräch mit Jacobi wäre. Ueber dieses πολυθρύλητον möchte ich ein paar Worte sagen, die vielleicht zur Aufklärung dienen könnten. Man hat, weil denn doch in Lessing's Schriften keinerlei Spinozismus zu finden ist, wohl schon behauptet, daß dieselben eben seine exoterischen Darstellungen enthalten, während seine eigentliche Meinung spinozistisch gewesen sey. Das ist nun freilich bei näherer Betrachtung ganz undenkbar. Ich schweige davon, daß mehrere von Lessing's wichtigsten Aufsätzen erst nach seinem Tode veröffentlicht worden sind, bei ihnen also von einer aus Menschenfurcht oder pädagogischen Gründen geschehenen Verhüllung der Gedanken nicht die Rede seyn kann. Weit wichtiger ist, daß die Gedanken und Wendungen, die wir bei Lessing finden, dem Spinozismus gerade entgegenlaufen, also nimmermehr dazu gebraucht seyn konnten, den Schwachen im Geiste die spinozistische Wahrheit „durch ein Bild zu sagen".*) Das ist in der That leicht zu erkennen, und man hat daher zu verschiedenartiger Interpretation des Gesprächs mit Jacobi seine Zuflucht genommen. Der Versuch, seine Authentie zu bestreiten, ist sehr fehlgeschlagen; denn man hört Lessing aus mehreren der entscheidendsten Wendungen ohne viel Mühe heraus. Daher hat man seine Bedeutung einzuschränken versucht, und man hat in einer gewissen Beziehung alles Recht dazu. Man sieht ja sehr deutlich — und Jacobi, zum Beweis, daß er im Wesentlichen richtig erzählt, hat die Spuren davon mit wirklicher Naivetät stehen lassen — wie der kaustische Lessing den überschwänglichen Jacobi geschraubt hat, wie er darauf aus war, ihn zu verblüffen. Ganz deutlich ist das gleich zu Anfang. Jacobi thut sich was darauf zu gute,

*) Der bequemeren Auskunft, eine solche exoterische Ausdrucksweise mit Lessing's Wahrheitssinn für unvereinbar zu erklären, entschlage ich mich lieber. Gelogen und geheuchelt hat er nie; aber wie er es an Leibniz gelobt hat, daß er jeden auf seinem Weg zur Wahrheit zu führen gewußt habe, so hat er selbst sich in der Erziehung des Menschengeschlechts zu einer exoterischen Fassung bequemt; s. u.

Digitized by Google

Lessing mit dem Goethischen Prometheus zu überraschen; man hat den Eindruck, als hätte er sich recht dran weiden wollen, wie Lessing das Gedicht gar nicht verstehen werde; er selbst aber wird alsbald mit kaltem Wasser übergossen, indem Lessing sagt, daß er das Gedicht ganz schön und seinen philosophischen Gehalt ganz in der Ordnung finde. Es ist wichtig, diesen Zusammenhang zu constatieren; denn die direkteste und nachdrücklichste Aeußerung des Spinozismus findet sich gerade hier und verliert durch diesen Zusammenhang natürlich gar sehr an bindender Beweiskraft. Uebrigens — warum sollte nicht Lessing anerkannt haben, daß die Consequenz einer von einem gewissen Punkt ausgehenden Erwägung nothwendig zum Spinozismus führe? Ist das nicht in der That der Fall, wofern man unter Spinozismus einfach den Grundgedanken einer einzigen Substanz versteht?*) Das war ja die Behauptung Jacobi's, daß eine solche Erwägung nothwendig zum Spinozismus führen müsse (nur war es eine unsinnige Uebertreibung, daß jede Philosophie dazu führen müsse), und Lessing hat ihn darin bestärkt. Und dennoch war dieser Lessing kein Spinozist? Kann das seyn? Ich frage: warum soll es denn nicht seyn können? Eine andere Kette von Schlüssen, die von der Betrachtung des Individuums und seiner Autonomie ausgeht, führt zu einer dem Spinozismus entgegengesetzten Anschauung, die wir etwa mit Leibnizens Namen bezeichnen können; und diese Anschauung hat nun einmal bei Lessing prävaliert. Sie mußte es um so mehr, als er für seine Untersuchungen über die Höllenstrafen, über die Seelenwanderung und Entwicklung der Menschheit mit spinozistischen terminis nichts anfangen konnte.

Spicker hat über das Gespräch mit Jacobi erst in einem spätern Kapitel gehandelt, das sich speciell mit dem Verhältniß zwischen Lessing und Jacobi befaßt. Da aber seine Ausführungen

*) Ich verweise zum Beleg dieser Behauptung wieder auf den oben angeführten Aufsatz Vischer's, weil dort in klarer Weise die verschiedenartigen Consequenzen bloßgelegt sind, auf welche der Begriff der Substanz (Atom, Monade) führen muß, je nachdem er so oder so angefaßt wird.

Digitized by Google

hauptsächlich auf das Verhältniß zu Spinoza Beziehung haben,*) so mögen sie hier gleich mitberührt seyn.

Ganz richtig hat Spicker daran erinnert, daß es sich in dem Gespräch, wenigstens in seinem Ausgangspunkt, wesentlich um das aut — aut der „orthodoxen Begriffe von der Gottheit" einer- und des Spinozismus andererseits handle; und es deckt sich das zum Theil mit dem vorhin Gesagten. Aber freilich hat nun Lessing weiterhin von Leibniz behauptet, daß der wohl selbst im Herzen ein Spinozist gewesen sey. Spicker scheint trotz allem, was er selbst über den tiefgreifenden Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz gesagt hat, darin doch eine relative Wahrheit zu finden, und er sucht das durch ein Citat aus Schelling zu stützen. Ich kann das Sachliche daran unerörtert lassen und möchte nur betonen, daß man sich meiner Ansicht nach mit einem solchen Einfall Lessing's, den er selbst wieder zurücknehmen mußte („ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe"), nicht so viel Mühe machen sollte. Wenn er ihm wirklich Ernst gewesen wäre, d. h. seine wohlüberlegte und durchdachte Ansicht aussprächе, so könnte man aus ihm ja nur folgern, was auch schon — doch, glaube ich, mit Unrecht einem so klaren Denker gegenüber — behauptet wurde: Lessing habe den Spinoza ganz und gar nicht verstanden. Denn die Expansion und Contraction Gottes, von der Lessing gerade an jener Stelle redet, ist ja durchaus unspinozistisch. Auf der andern Seite muß ich — das nur beiläufig — sagen, daß mir Spicker Unrecht zu haben scheint, wenn er sagt, Lessing's Meinung: „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höhern Kraft begründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist", beruhe auf einer mit Spinoza nicht übereinstimmenden Denkungsweise, weil dieser Alles aus dem Gedanken herleiten wolle. Spinoza sagt zu Anfang des zweiten Theils der Ethik, wo die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens zum erstenmal auftreten, sehr deutlich,

*) Was er über die Lehre von der Willensfreiheit beibringt, siehe später im sachlichen Zusammenhang.

Digitized by Google

daß das, was er nun aus Gottes Wesen zu folgern unternehme (d. h. eben Ausdehnung und Denken), dieses Wesen durchaus nicht erschöpfe, aus dem ja unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen folge.*)

Verlassen wir aber das Gespräch mit Jacobi, das ja doch gegen Lessing's eigene Kundgebungen als Autorität zweiten Rangs zurücktreten muß. Ist Lessing's Philosophie, soweit er selbst seine Gedanken dem Papiere vertraut hat, eine der spinozistischen fast direkt entgegengesetzte, so könnte es überflüssig erscheinen, überhaupt noch zu fragen, was denn etwa bei beiden Denkern übereinstimme, was nicht. Denn wenn zwei Forscher, die von ganz verschiedenen Ausgangspunkten nach ganz verschiedenen Zielen hinstreben, in irgend einem Punkte sich treffen, so beweist ja das noch gar nichts. Trotzdem kann man den Versuch machen, von jenem Ausgangspunkte zu abstrahieren; man kann fragen: was sind im Einzelnen die Hauptpunkte dieser und jener Philosophie und wie urtheile ich über dieselben? So kann man auch Lessing und Spinoza vergleichen.

Spicker findet drei Punkte, in denen Lessing hauptsächlich von Spinoza differiere: Individualismus, Willensfreiheit und teleologische Weltanschauung. Was den ersten Punkt betrifft, so muß ich wiederholen, was ich oben mit Beziehung auf Lessing's Verhältniß zu Leibniz gesagt habe: die metaphysische Grundfrage einer oder mehrerer Substanzen hat Lessing gar nicht erörtert, er gebraucht nur die abgeleiteten Begriffe der Seele, Materie u. s. f. Dennoch hat hier Spicker ganz zweifellos Recht. Denn die Lehre von der Präexistenz und Metempsychose setzt ja ein in sich geschlossenes individuelles Seelenwesen voraus und ist mit dem Spinozismus nicht zu vereinigen. Nur mag Spicker zusehen, wie er diese individualistischen Begriffe mit dem nach seiner Ansicht von Lessing gelehrten Pantheismus unter einen Hut bringe; denn daß sich Lessing widersprochen habe oder daß er, wie ich es lieber ausdrücke, bald von da bald von

*) S. a. Hebler S. 121.

Digitized by Google

dort aus einen Weg in das Innere der Philosophie gesucht habe, das zuzugeben würde er sich wohl nicht herbeilassen. — Von der Willensfreiheit später; ich komme zur Teleologie. Ich rechne die Stelle, wo Spinoza gegen die teleologische Weltauffassung kämpft, zu den Glanzpunkten seiner Ethik. Spicker ist entgegengesetzter Meinung. Er sagt: „Spinoza ist jedes Verständnisses der Ethik baar. Wie hätte er sonst Gott den Willen, dem Menschen die Freiheit absprechen .... können? Fassen wir die großen Kulturepochen der europäischen Menschheit in ihren spekulativen Höhenpunkten, wie sie sich in der platonisch-aristotelischen, christlich-scholastischen, leibniz-hegelischen Philosophie darstellen, ins Auge, und fragen wir uns, ob diese Erscheinungen, die größten, welche die Geschichte auf geistigem Gebiete kennt, durch das Prinzip der absoluten Kausalität eine befriedigende Erklärung finden?" Ich habe diese Sätze mit Fleiß wörtlich eingerückt, um ein kleines Beispiel zu geben, wie Spicker gern mit hohen Reden vorgeht, die sich beim Licht als hohl entpuppen. Ich sehe davon ab, daß es eben erst noch auszumachen wäre, ob Plato und Aristoteles wirklich in jeder Hinsicht den Gipfel der griechischen Philosophie bilden, ob sich die ein Jahrtausend lange Reihe christlicher Philosophen nur so als eine „Epoche" und schlechthinige Einheit darstellen läßt. Nehmen wir einmal jene drei „Epochen" als wirkliche Culminationspunkte der Philosophie an: was will dann Spicker's Frage besagen? Nur zweierlei kann ich mir denken. Entweder er will für die Teleologie eine Art von consensus gentium, d. h. summorum philosophorum, ins Feld führen, was ich, da er gern die Gewichtigkeit von Autoritäten anführt — freilich hätte Lessing selbst in Sachen der Philosophie keine anerkannt! —, wohl für möglich halte. Dann hapert's aber mit der mittleren Periode ein wenig. Nicht nur, daß in der christlichen Spekulation mancherlei rein emanatistische, also der Teleologie zuwiderlaufende Strömungen vorkommen: die christliche Lehre ist überhaupt nicht im strengen Sinne teleologisch, denn sie lehrt einen vollkommenen Anfang der Welt, ein Heruntersinken zur Unvoll-

Digitized by Google

kommenheit und eine endliche Wiedergewinnung der Vollkommenheit. Meint es aber Spicker nicht ſo, ſo kann er eigentlich nur gewillt geweſen ſeyn, die Erreichung einer ſo großen Geiſteshöhe, wie ſie in den höchſten Entwicklungspunkten ſich zeige, als eine Leiſtung der Natur anzuſehen, die ohne vorherige Bezweckung dieſer Erreichung unmöglich geweſen wäre. Eine petitio principii, ſo ſtark, daß ich ſie kaum für gewollt anſehen kann; jedenfalls ein Argument, das man nach der definitiven Entthronung des kosmologiſchen Gottesbeweiſes nicht wieder aufs Tapet bringen ſollte. Denn das wäre ja eben zu beweiſen, daß nichts Gutes, uns zweckvoll Erſcheinendes entſtehen könne durch reine Cauſalität.

Und um auf Spicker's erſten Satz zu kommen: warum und inwiefern ſpricht denn Spinoza ſeinem Gott den Willen ab? Ich will die klaſſiſche Stelle herſetzen; ſie ſteht im Anhange zum erſten Theil der Ethik. „Dieſe Lehre (die Teleologie) hebt Gottes Vollkommenheit auf. Denn wenn Gott zu einem Zweck handelt, ſo begehrt er nothwendig etwas, was er nicht hat. Und obwohl die Theologen und Metaphyſiker zwiſchen dem Zweck der Bedürftigkeit und dem der Aſſimilation unterſcheiden, ſo bekennen ſie doch, Gott habe alles um ſeiner (Gottes) ſelbſt, nicht um der zu ſchaffenden Dinge willen geſchaffen. Denn vor der Schöpfung können ſie nichts bezeichnen, um deſſen willen Gott hätte handeln ſollen, außer Gott ſelbſt; und ſo müſſen ſie nothwendig zugeben, Gott habe das, um deſſen willen er das Dazwiſchenliegende herſtellen wollte, nicht gehabt und habe ſeiner begehrt." Eine andere Stelle hat Spicker ſelbſt angeführt, in welcher Spinoza ſagt, daß die teleologiſche Weltanſchauung etwas außer Gott ſetze, was Gott als ſein Ziel im Auge habe. Spicker hat aber auf dieſe ganze Beweisführung nichts zu erwidern ſich bemüßigt gefunden, als daß ſie „ſehr ſchwach" ſey: q. e. d.

Meine volle Ueberzeugung iſt, daß, wenn gerad gerad und ungrad ungrad ſeyn ſoll, man Spinoza bloß vollkommen Recht geben kann. Ein mit abſolutem Wiſſen und Können aus-

Digitized by Google

gestattetes Wesen kann keine Zwecke haben; denn sein Wollen und sein Vollbringen sind identisch. Will man aber doch von einem Willen Gottes reden, so behalte man Spinoza's Wort im Auge, das auch seine Gegner nicht in Zweifel werden ziehen wollen, daß Gottes Intellekt und Wille von dem menschlichen toto coelo verschieden gedacht werden müßte;*) — es wird aber in diesem Fall doch besser seyn, einen Begriff von geistigen Vorgängen in Gott, der von dem der menschlichen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden ist — nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent, sagt Spinoza — überhaupt fallen zu lassen.

Nun weiß ich wohl, daß eine so rohe Setzung von Zwecken in Gott Niemand wird Wort haben wollen; aber man mag sich drehen und winden, wie man will, ein Zweck, der nicht aus der Erkenntniß eines zu erreichenden Gutes heraus gesetzt wird, ist eben kein Zweck.

Professor Bilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniß zu Leibniz und Wolf.

Von
Repetent Dr. **Richard Wahl** in Tübingen.

Deutschland war bis über die Mitte des 17ten Jahrhunderts in seiner philosophischen Entwicklung weit hinter den Engländern, Franzosen und Holländern zurückgeblieben. Einen eigenen Philosophen von hervorragender Bedeutung hatte es nicht. Die fremden Systeme eines Bruno, eines Baco und Hobbes, eines Deskartes und Spinoza hatten zwar auch in manchen deutschen Geistern eine Bewegung hervorgerufen und in ihnen das Bewußtseyn geweckt, daß es noch eine andere Weise zu Philosophiren gebe, als die bisherige. Aber im Großen und Ganzen hielt man in Deutschland fest „an der

*) Eth. I, Propos. 17, Scholium.

Digitized by Google

mittelalterlichen Scholastik und auch auf protestantischen Universitäten an dem der Scholastik nahe verwandten Aristotelismus Melanchthon's, dessen sich die protestantischen Theologen, wie ehedem die mittelalterlichen Scholastiker, zum Ausbau ihrer dogmatischen Systeme bedienten".*)

Erst Leibniz 1646—1716 war es, welcher in selbständiger Weise zur Scholastik sowohl, als auch zu den übrigen Systemen Stellung nahm, der alle bisherigen Theorien mit scharfem Blick prüfte und Mängel an allen entdeckte. Auf umfassender historischer Grundlage fußend wurde er Schöpfer eines neuen Systems, Begründer der deutschen Philosophie. Aber die Gedanken, die von ihm ausgingen, waren zu dichterisch kühn, und die Lichtstrahlen, die er um sich verbreitete, leuchteten zu grell, so daß sie ohne Brechung keinen, oder nur wenig Einfluß auf die Wissenschaft ausüben konnten.

Das Prisma nun, in welchem die Leibniz'schen Strahlen gebrochen und gemildert wurden, ist Chr. Wolf (1679—1754). Selbst von Leibniz'schen Ideen entzündet, wußte er als Professor an der Universität Halle und Marburg Tausende von deutschen Jünglingen durch Wort und Schrift für seine Lehre zu begeistern. Die talentvollsten unter ihnen brannten vor Begierde, academische Lehrstühle zu erringen und auf denselben Leibniz-Wolf'sche Prinzipien zu verbreiten. Es bedurfte daher trotz der großen Opposition von Seite der Theologie nur des Zeitraums von wenigen Jahren und die Leibniz-Wolf'sche Philosophie beherrschte beinahe alle deutschen Universitäten.

In Tübingen wurde sie im Jahre 1721 durch den jungen Professor Georg Bernhard Bilfinger,**) freilich unter bedeuten-

*) Zeller, gesch. Abh. I, S. 115.

**) Bilfinger wurde den 23. Jan. 1693 in Canstadt, wo sein Vater Spezialsuperintendent war, geboren. Seine Studien machte er im Kloster Blaubeuren und Bebenhausen, zuletzt im Stift in Tübingen. Nach Absolvirung der Universitätsstudien war er eine Zeitlang Vicar; hernach kam er nach Tübingen, zuerst als Schloßprediger, dann als Repetent am Stift. Von da ging er nach Halle, wo er zwei Jahre in der unmittelbaren Um-

Digitized by Google

den Schwierigkeiten und mit großen persönlichen Opfern, eingeführt. Bilfinger gehört ohne Zweifel zu den hervorragendsten Wolfianern. Ludovici,*) dessen kritisches Urtheil jedoch nicht immer competent ist, nennt ihn geradezu den bedeutendsten. Lambert**) sagt, daß „Bilfinger der wolf'schen Philosophie in vielen Dingen bessere Dienste geleistet habe, als Wolf selbst". Wolf***) selbst stellt ihm zu wiederholtenmalen ein sehr ehrenvolles Zeugniß aus.

Diese Urtheile sind im Hinblicke auf die literarischen Erfolge Bilfinger's nicht übertrieben. Die Schrift: de harmonia animi et corporis maxime praestabilita, commentatio hypothetica wurde in verhältnißmäßig kurzer Zeit dreimal aufgelegt. Sein metaphysisches Hauptwerk: Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus †) erlebte nicht weniger als vier Auflagen, wurde von andern excerpirt, in Fragen und Antworten bearbeitet, übersetzt und im Ausland viel gelesen.

Gleichwohl hat Bilfinger in der Geschichte der Philosophie ein eigenthümliches Schicksal gehabt. Mehrere von den ältern philosophischen Geschichtswerken nennen nicht einmal seinen

---

gebung Wolf's war und bei ihm hauptsächlich mathematische Vorlesungen hörte. Von Halle nach Tübingen zurückgekehrt wurde er 1721 außerordentlicher Professor der Universität, 1724 ordentlicher Professor am dortigen collegium illustre, erhielt 1725 einen Ruf nach Petersburg als Professor der Log. Metaphysik und Physik, wurde nach fünf Jahren vom Herzog Eberhard Ludwig wieder nach Tübingen zurückberufen und erhielt ein Ordinariat in der theologischen Facultät. Im Jahre 1735 wurde er Staatsminister und starb 1750. —

*) Ludovici, ausführl. Entwurf einer Gesch. der wolf. Philos. I, § 475.

**) Lambert, Organ. § 632.

***) Wolf, ausführl. Nachricht von s. eigen. Schriften § 47 u. 132.

†) Weitere Schriften sind: dissertatio de harmonia animi et corporis praestabilita. De origine et permissione mali praecipue moralis, commentatio philosophica, zweimal aufgelegt. Das vollständige Verzeichniß der sehr zahlreichen Bilfinger'schen Schriften siehe in der von Joh. Karl Friedr. Hauff herausgegebenen Bilfinger'schen Schrift „de progressionibus localibus, commentatio inedita" p. XIII u. XIV.

Digitized by Google

Namen; andere wie das von Buhle,*) von Eberstein,**) von Sigwart***) zeichnen ihn mit so allgemeinen und leblosen Farben, daß ein bestimmtes Bild von ihm und von seiner Thätigkeit nicht zu gewinnen ist. Auch die neueren Werke der Philosophie trifft derselbe Vorwurf. Einige übergehen ihn ganz. J. E. Erdmann****) enthält im wichtigsten Punkt, in der Monadenlehre, eine unrichtige Auffassung, Zeller†) skizzirt ihn mit ein paar soliden Strichen, die aber wegen ihrer Kürze nicht recht zur Wirkung kommen, Windelband††) bezeichnet ihn als denjenigen unter den späteren Schülern Wolf's, der vielleicht am meisten Ruhm genoß, Stöckl†††) begnügt sich in seinem neuesten Werk, ihn einen Commentator Wolf's zu nennen. Am besten sind m. E. einzelne Punkte seiner Lehre und die Bedeutung derselben für die damalige Zeit geschildert von Dr. B. Erdmann.††††) Allerdings geschieht dies nur in einzelnen zerstreuten Sätzen. Die allgemeine Bedeutung, welche Bilfinger in der Entwicklung der metaphysischen Speculation und im Zersetzungsproceß der wolf'schen Philosophie hatte, kommt nicht recht zur Geltung.

Und doch gehören in eine Geschichte der Philosophie nicht nur jene Angelsterne, um welche sich andere gruppiren und von welchen sie ihr Licht erhalten; nicht nur Männer erster Größe, welche um Kopfeslänge über andere hervorragen, sondern auch Geister zweiten und dritten Ranges. Nicht nur die anerkanntesten Meister der Philosophie, welche mit großartigen, freilich oft genug auch sporadischen Gedanken die Welt befruchtet haben,

---

*) Buhle, Lehrbuch der Gesch. der Philos. Bd. 7, S. 102.

**) Eberstein, Versuch einer Gesch. der Fortschritte der Philos. in Deutschland Bd. I, S. 184.

***) Sigwart, Gesch. der Philos. Stuttg. u. Tüb. 1844. II, S. 437.

****) J. Erdmann, Gesch. der neuer. Philos. II, 2, S. 229 u. 368 ff.

†) Zeller, Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz S. 283 ff.

††) Windelband, Gesch. der neuer. Philos. I, 510.

†††) Stöckl, Gesch. der neuer. Philos. v. Baco u. Carteſ. an I, 467.

††††) Dr. B. Erdmann, M. Knutzen u. s. Zeit S. 67. 74. 76. 81. 85. 86. 88. 93. 99.

Digitized by Google

sondern auch jene, welche diese Gedanken zuerst erfaßten, etwaige Lücken ausfüllten, Unrichtigkeiten richtig stellten und so den Uebergang bildeten zu neuen Systemen, verdienen unsere Beachtung. Je mehr wir diese Uebergangsglieder kennen lernen, desto mehr werden wir sehen, daß ein großes System zuerst ausgedacht und ausgelebt seyn muß, ehe es zu einem neuen hindrängt und daß die Uebergangsglieder nicht nur das vorhergehende System abschließen, sondern auch zugleich die Wurzeln bilden, aus welchen das neue herauswächst, desto mehr werden wir ferner erkennen, daß zwei epochemachende Größen auf demselben wissenschaftlichen Gebiete einander räumlich und zeitlich nicht leicht nahe stehen können, daß auch die Entwicklung des Geisteslebens seine bestimmten Gesetze hat, wie Bilfinger sagt oder wie Leibniz sich ausdrückt, daß die Natur nirgends Sprünge macht.

Deßhalb mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn wir als Beitrag zur Geschichte der wolf'schen Philosophie, — welche mit den immer aufs neue wieder beginnenden Kantstudien auch ein neues Interesse gewinnen muß, da ja Kant einen guten Theil seines Lebens dieser Richtung angehörte, — uns mit einem ihrer Hauptvertreter im Nachstehenden beschäftigen. Seine philosophische Anschauung ist hauptsächlich in zwei Schriften niedergelegt: in der commentatio hypothetica und in den Dilucidationen. Es liegt uns jedoch ferne, ein Gesammtbild dessen zu geben, was Bilfinger als Lehrer der Philosophie vorgetragen hat. Nur zwei Punkte, welche die Bedeutung Bilfinger's für die Entwicklung der Philosophie am klarsten hervortreten lassen, wollen wir herausgreifen: die Monadologie und die Lehre von der prästabilirten Harmonie. Und zwar ist es unsere Absicht, zu zeigen, in welchem Verhältniß Bilfinger bezüglich dieser Punkte zu Leibniz und Wolf steht, und wie seine Lehre in Tübingen aufgenommen worden ist.

Die Monadologie.

Die Erklärung der Welt und zwar zunächst desjenigen Theils, der uns unter dem Namen „materielle Welt" bekannt

Digitized by Google

ist, übte von jeher einen mächtigen Reiz auf den Menschengeist aus. Gar bald kam man zu der Erkenntniß, daß die Entstehung der Weltdinge anders zu erklären sey, als sie dem sinnlichen Auge sich darstellt. Im Anfang des philosophischen Denkens nahm man für alles Seyende Einen Grundstoff an, von dem man glaubte, daß er mit immanenter Nothwendigkeit sich differenzire (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit). Später dachte man sich als Grundbestandtheile der Dinge untheilbare Urdinge (Atome) und ließ durch Mischung und Entmischung die Dinge entstehen. Empedokles reducirte die vielen Urdinge auf vier und ließ sie in Bewegung gerathen durch äußere Kräfte. Anaxagoras vervielfältigte diese Urelemente wieder (Homoiomerien), bestimmte sie aber als qualitativ verschieden. Die Bewegung entsteht durch äußere Kraft, den zwecksetzenden νοῦς. Hiemit war die sogenannte morphologische Theorie des Plato und Aristoteles angebahnt. Nach ihr entstehen die Dinge durch Vereinigung von zwei Prinzipien: Stoff und Kraft, Materie und Form. Diese Theorie dauerte mit einzelnen Abänderungen das ganze Mittelalter hindurch und reichte bis ins 18te Jahrhundert herein.

Baco von Verulam (1561—1626) hatte zwar gegen die aristotelische Philosophie Front gemacht. Im Gegensatz zu ihr redet er dem Atomismus das Wort, faßt aber diesen anders, als Demokrit. Er führte das Wesen der Körper auf geistige Prinzipien zurück und schrieb allen Körpern ein der organischen Sinnesthätigkeit analoges Perceptionsvermögen und eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft zu.

Bald darauf erneuerte Gassendi (1592—1655) förmlich den alten Atomismus, nur nahm er nicht an, daß die Atome unerschaffen und der Zahl nach unendlich seyen. Auch bestritt er, daß sie zufällig unter einander zu Körpern verbunden werden. Carteſius bekämpfte diese Lehre, aber nur insofern, als von ihr die Atome untheilbar genannt werden. Sie seyen, sagt er, ausgedehnt und theilbar. Durch Theilung der Ausdehnung entstehen bestimmte kleine Körperchen. Diese seyen in Bewegung

Digitized by Google

und aus ihnen setzen sich die Dinge zusammen. Die Bewegung komme von Gott, welcher der Materie ein bestimmtes Quantum ein für allemal mitgetheilt habe und es auch in ihr erhalte.

Leibniz vernichtete beide Anschauungen. Die Materie ist, sagt er, zusammengesetzt. Zusammengesetztes kann schließlich nur aus Einfachem entstehen. Die leibniz'sche Lehre von den einfachen Wesen als den Grundbestandtheilen der Dinge wurde von Wolf adoptirt und von seinen Schülern auf's eifrigste verbreitet.

Bilfinger, ein Schüler und Freund Wolf's, führte sie in Tübingen, wo bis zu diesem Zeitpunkt aristotelisch gelehrt wurde, ein. Er bezeichnet die Annahme einfacher Wesen als ein Postulat des vernünftigen Denkens. Wer die reale Existenz des Zusammengesetzten anerkenne, dürfe das Vorhandenseyn von einfachen Wesen nicht leugnen. Denn sine simplicibus non dantur composita; dantur autem composita, ergo dantur simplicia.*) Das Zusammengesetzte könne doch nicht wieder im Zusammengesetzten seinen Grund haben, weil wir sonst zu einem regressus in infinitum**) kämen. Das Denken komme nicht eher zur Ruhe und höre nicht eher auf, nach dem „Woher" der Dinge zu fragen, als bis es angelangt sey bei absolut einfachen Substanzen, d. h. bei solchen, welche nicht nur nicht von Menschen, sondern auch von Gott selbst nicht zerlegbar seyen.

Der Engländer Boyle 1627—91 hatte gelehrt, daß bei Zerlegung eines Körpers die durch menschliche Mittel nicht mehr zerlegbaren Bestandtheile als Elemente oder Substanzen bezeichnet werden müssen. Er hatte damit den Begriff des chemischen Elements aufgestellt. Bilfinger ward hiedurch nicht befriedigt.

*) Bilfingeri Diluc. § 101.

**) ibid. Aus dieser Stelle geht hervor, daß Benno Erdmann (Knutzen u. s. Zeit S. 88) dem der Zeit nach späteren Wolfianer M. Knutzen zu viel Ehre anthut, wenn er sagt: „Knutzen stützt sich, von den üblichen Begründungen abgehend auf den Gedanken, der ihm schon an anderer Stelle von Wichtigkeit geworden war, daß wir ohne diese Annahme einfacher Elemente der Körper bei Theilung derselben auf eine unendliche Reihe stoßen, deren Annahme einen Widerspruch involvirt."

Digitized by Google

Nach seiner Ansicht müssen die Elemente der Körper absolut einfache Wesen seyn.*)

Aus dem Begriff der Einfachheit leitet Bilfinger den der Unräumlichkeit, Unausgedehntheit, Unkörperlichkeit ab. Einfache Wesen, (Substanzen) sagt er, nehmen keinen Raum ein, haben keine Figur, keine Größe, keine Gestalt, wie früher fälschlich angenommen worden sey.**)

Läßt sich nun aus diesen unräumlichen, unausgedehnten Wesen die materielle Welt erklären? Bilfinger sucht gegenüber den vielen Einwänden, welche nicht nur von den Vertretern der aristotelischen Philosophie, sondern auch von den Anhängern der neueren philosophischen Systeme gemacht worden sind, nachzuweisen, daß auch nach seiner Lehre die Erscheinungen der Körperwelt erklärt, ja besser erklärt werden können, als nach allen andern Theorien. Ausdehnung, Figur, Größe erklärt er folgendermaßen: Sobald ich zwei einfache Wesen, von denen jedes unausgedehnt und unräumlich ist, denke, denke ich sie als außer und nebeneinander existirend. Wenn ich nun diese zwei als ein Zusammengesetztes auffasse, so stelle ich es mir vor als ausgedehnt. Denn das Zusammengesetzte kann ich mir nur als ausgedehnt vorstellen. Daß aber Zusammengesetztes aus Einfachem entsteht, werde niemand leugnen. Also werde auch niemand in Abrede stellen, daß aus Einfachem Ausgedehntes entstehe. Es sey dies so wenig ein Widerspruch, als wenn aus einem Nichtreichen ein Reicher, aus etwas, was vorher nicht vermischt ist, etwas Vermischtes werde.***) Die ganze Argu-

*) Aut materia constat elementis non amplius in partes resolubilibus, (loquor absolute et in se, non respectu potentiae v. g. humanae, aut naturalis rerum quarumcunque), aut non constat. Si constat, erunt elementa illa id, quod quaero, scil. simplicia naturae. Si non constat, sequitur, dari composita sine componentibus. Dil. § 102.

**) Antiqua enim haec sententia est eorum, qui monades statuerunt elementa corporum, etsi subinde falsi sint in determinationibus illius status, cui figuram, extensionem, gravitatem et nescio quae corporum h. e. compositorum attributa ipso facto adscripserunt ... cum facile ex antecedentibus patet, non haec esse attributa simplicium. Dil. § 117.

***) Dil. § 204.

Digitized by Google

mentation ist also die: aus mehreren einfachen Wesen entsteht ein zusammengesetztes. Das Zusammengesetzte ist ausgedehnt, das Ausgedehnte hat Figur, Größe, Theilbarkeit ꝛc. Und in Dil. §. 103 sagt er: „Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus; quod ex iis, quae nondum sunt materia (materiam dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non exercitu fit exercitus, ex non republica fit respublica. Und er hebt ausdrücklich hervor, daß diese Beispiele zutreffend seyen. Denn, fährt er in Dil. §. 103 fort: si quis diversitatem inter haec exempla et nostram causam intercedere urgeat, postulo, ut eandem ostendat et talem, quae pertineat ad illationem argumenti, non ad materiam. Cur ex non-exercitu fieri potest exercitus, et ex non aggregato (simplicibus) fieri non potest aggregatum (materia)? Figur, Ausdehnung, Größe, Körper, Materie seyen also auch mit seiner Theorie vereinbar, — sie entstehen per aggregationem simplicium.

Nach welchem Prinzip vereinigen sich nun die einzelnen simplicia zu einem compositum? Bilfinger sagt, daß diese Frage schwierig zu beantworten sey. Er wolle lieber keine bestimmte Ansicht aussprechen, da Sicheres nach dem bisherigen Stand der Wissenschaft noch nicht aufgestellt werden könne. Dil. §. 205.

Die gleiche Schwierigkeit erhebe sich bei der Frage nach der Entstehung der Bewegung. Nach seiner Ansicht entstehe sie ex consensu vis movendi in compluribus simplicibus und die Cohäsion ex aequali actione et reactione plurium elementorum. Dil. §. 209. Es sey aber dies nur seine Ansicht, für welche er einen stringenten Beweis noch nicht führen könne. Dies dürfe man aber seiner Theorie nicht übel nehmen, da die andern Systeme die Bewegung ebenso wenig erklären können.*)

Was also andere Systeme zu erklären im Stande seyen,

*) Dil. §. 209 „motum vulgari sensu localem dilucide exponere erit difficilius. Non tamen id aegre fero in hac philosophia, siquidem id in nullo philosophiae systemate fieri hucusque potuit."

Digitized by Google

könne auch nach seiner Theorie erklärt werden. Zudem habe letztere den Vorzug, daß sie das Denken befriedige, was bei ersteren nicht der Fall sey. Denn wer die Existenz einfacher Wesen leugne, müsse bei Erklärung der Dinge entweder immer auf Gott recurriren, oder er müsse Figur aus Figur, Ausdehnung aus Ausdehnung, Größe aus Größe ableiten. Beide Ansichten seyen unphilosophisch. Erstere, weil der Wille Gottes nur auf die Existenz der Dinge, nicht auf ihr Wesen sich beziehe, letztere, weil sie den Erklärungsgrund immer weiter hinausschiebe, bis er endlich ganz aus dem Gesichtskreis verschwinde.*)

So bleibt also Bilfinger dabei: die Elemente der Körper sind einfache, untheilbare, unausgedehnte Wesen. Sie haben keine Figur, keine Größe, keine Gestalt, keine Schwere.

Daß auch die Geister einfache, untheilbare, unausgedehnte Wesen sind, daß sie weder Figur, noch Größe, noch Schwere haben, ist nach Bilfinger selbstverständlich.

Sind also die Elemente der Körperwelt und die geistigen Wesen einander gleich? und wenn nicht, wodurch unterscheiden sie sich?

In Beantwortung dieser Frage haben wir zwei Stufen der bilfingerschen Lehre ins Auge zu fassen. Wir haben zu unterscheiden zwischen der 1723 erschienenen commentatio hypothetica, welche nur eine Erweiterung seiner 1721 verfaßten dissertatio de harmonia praestabilita ist und zwischen den im Jahre 1725 herausgegebenen Dilucidationen.

1. a. In seiner commentatio hypothetica §. 90 — 94 benennt Bilfinger alle einzelnen Substanzen mit dem Namen „Monaden." Er sagt, sie seyen einander nicht vollkommen gleich; sie unterscheiden sich aber nicht durch Figur, Masse ꝛc., was einfache Wesen nicht haben können, mit einem Wort, nicht äußerlich, sondern innerlich. Der innere Zustand der Monaden sey veränderlich wegen der Endlichkeit derselben. Die Veränderung schließe eine Vielheit in sich. Diese Vielheit in einfachen Wesen

*) Dil. §. 206.

Digitized by Google

könne keine reale, sondern nur eine vorgestellte und graduelle seyn. Die Repräsentation der außerhalb der Monade existirenden Vielheit, die sich im Einfachen abspiegele, könne man mit dem allgemeinen Namen Vorstellung bezeichnen. In den niedersten Monaden sey sie so schwach, wie die Vorstellung, die ein Mensch im traumlosen Schlaf hat. In den mit einem organischen Körper verbundenen Monaden (Seelen) seyen neben den dunkeln bisweilen auch klare, in den endlichen Geistern (Menschenseelen) neben den dunkeln und klaren auch deutliche Vorstellungen.*) Alle diese Vorstellungen entwickeln sich aus einem innern Prinzip. Das Prinzip der Veränderung könne Kraft genannt und durch den Trieb erklärt werden, der in der Mitte stehe zwischen bloßer Potenz und Thätigkeit.**) Der Grund, weßhalb die zusammengesetzten Dinge, oder das Universum von den Monaden bald auf diese, bald auf jene Weise vorgestellt werden, liege in den Determinationen des vorhergehenden Zustandes. Die erste Vorstellung hänge von Gott ab. Ihre Determination habe sie damals erhalten, als sie im göttlichen Verstande in Beziehung gesetzt worden sey zu allen andern Dingen.***) So sey jede einzelne Monade ein Spiegel des Universums,†) so zwar, daß derjenige, welcher alle Vorstellungen irgend einer Monade deutlich erkennen würde, den ganzen gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustand der Welt durchschauen könnte.

b. Wenn wir Vorstehendes mit der Lehre des Leibniz und Wolf zusammenhalten und in Bezug auf Aehnlichkeit oder Verschiedenheit prüfen, so springt sofort in die Augen, daß Bilfinger mit Leibniz eine größere Aehnlichkeit hat, als mit Wolf. Die Terminologie, deren sich Bilfinger bedient, ist ganz die Leibniz'sche. Der rückhaltslose Gebrauch des Wortes „Monade", die arglose Annahme von der Vorstellungskraft aller Monaden, und von dem Umfang der Vorstellungskraft, welcher das ganze Universum umspannt, die Lehre von der graduellen Verschiedenheit der Vorstellungen, könnte den Gedanken nahe legen, als hätten

*) Comment. hypoth. §. 90. **) ibid §. 91.
***) ibid. §. 92. †) ibid. §. 93.

Digitized by Google

wir hier eine bloße Reproduction der leibniz'schen Ideen. Bilfinger selbst scheint dieser Ansicht zu seyn, wenn er l. c. §. 110 sagt: ista quidem hactenus ex philosophia Leibnitii atque Wolfii, celeberrimorum in restaurandis Metaphysicis duum virorum, salvis tamen, si qui de meis accesserunt, erroribus. Bilfinger glaubt demnach, daß er ganz auf Leibniz'schen und merkwürdiger Weise zugleich auch auf Wolf'schem Boden stehe. Allein mit Unrecht.

α. Die Leibniz'sche Monadenlehre beruht hauptsächlich auf zwei Gesetzen, auf dem Gesetz der Analogie,*) und auf dem Gesetz der Continuität.**) Diese beiden Gesetze wurden von Bilfinger nicht erkannt und wollten von ihm nicht erkannt werden. Denn es widerstrebte seinem Gefühle, die menschliche Seele in zu nahe Verwandtschaft mit den angrenzenden niederen Monaden zu bringen und etwa den Uebergang einer Monade in eine andere als möglich erscheinen zu lassen. Deßwegen statuirte er zwischen den einzelnen vorstellenden Wesen nicht nur graduelle, sondern spezifische und wesentliche Unterschiede. Perceptionem esse diversi gradus specifici, sagt er l. c. §. 90. Hiemit sind zwischen die einzelnen Monadengruppen wieder scharfe Grenzpfähle eingeschlagen, — die Continuität ist durchbrochen. Damit ist aber auch die Gleichartigkeit der Monaden preisgegeben.

Nach der Lehre des Leibniz war jede Monade activ und in Folge der Beschränkung, welche sie sich mit Rücksicht auf die andern Monaden selbst auflegen mußte, auch passiv.***) Die vis passiva, an sich ebenso ursprünglich, wie die vis activa und von ihr nur begrifflich unterschieden, galt ihm als Prinzip der Leiblichkeit.†) Da nun jede Monade beschränkt ist, und beschränkt seyn muß, so mußte jede Monade Körper und Seele zugleich seyn. Körper und Seele waren demnach in jeder Monade ein und dasselbe und konnten nur begrifflich auseinander gehalten werden.

---

*) O. P. 391. 392. **) O. P. p. 115. 198. 392. 605 Nr. 348 etc. ***) O. P. 128. Nr. 17. 521 Nr. 65. etc. †) O. P. 157 f. 376. 436. 678. 680. 709. 52.

Digitized by Google

So war der Unterschied zwischen Körper und Geist, der seit Carteſius immer schärfer hervorgehoben wurde, verschwunden.

Bilfinger konnte aber nicht glauben, daß Leibniz diesen gefährlichen Schritt gethan habe. Er hält fest an der Heterogeneität der körperlichen und geistigen Substanzen. In der Anmerkung o zu §. 90 der comm. hyp. sagt er, monades non sunt corpora, sed neque omnes sunt spiritus. Der Nachdruck liegt hier offenbar auf dem „non omnes.“ Wenden wir diesen Ausdruck positiv, so heißt es: einige Monaden sind spiritus, andere nicht und es wäre demnach die Eintheilung aller Monaden in „spiritus und non spiritus“ nach Bilfinger eine ganz correcte, obgleich sie mit der Leibniz'schen sich nicht deckt.

Zu derselben Ansicht werden wir geführt, wenn wir comm. hyp. §. 5 lesen, daß die Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele den Dualismus voraussetze: Quaestio enim, quam suscepimus, dualismum jam supponit; und wenn er in Anmerkung h den Dualismus also definirt: Dualistas philosophi eos vocant, qui et spirituum a corporibus distinctorum et corporum quoque in universo existentiam et in hominibus unionem sive harmoniam concedunt.

Endlich möge noch angefügt werden, daß sich Bilfinger zur Widerlegung des influxus physicus darauf beruft, daß Seele und Leib deßwegen nicht auf einander wirken können, weil sie wesentlich von einander verschieden seyen: Inter res toto genere diversas (animam et corpus) atque modificationes rerum toto genere diversarum nulla est proportio l. c. §. 41. Würde Bilfinger die Gleichartigkeit aller Monaden anerkennen, so hätte er den Influxionisten gegenüber nicht in genannter Weise argumentiren können.

Wenn er nun dennoch mit Leibniz allen Monaden Vorstellungskraft zuschreibt, so glauben wir kühnlich behaupten zu zu dürfen, daß er unter Vorstellungskraft etwas anderes versteht, als Leibniz. Nach Leibniz ist die Vorstellungskraft mit dem Wesen der Monade identisch. Es finden sich zwar Stellen, welche einen Unterschied zu machen scheinen zwischen dem Wesen

Digitized by Google

der Monade und ihren Beziehungen (Vorstellungen). Wenn es z. B. heißt: „hoc principium activum, hanc entelechiam primam, esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum,“ *) so scheint das praecipium vitale den letzten inneren Kern zu bilden, zu welchem die facultas percipiendi wie eine Eigenschaft sich verhält. Oder wenn wir in der Monadologie lesen: Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c' est à dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples,**) — liegt es da nicht wiederum nahe, die Substanz von ihren Thätigkeiten zu unterscheiden? Verbieten uns diese Ausdrücke nicht geradezu, daß wir die Substanz mit ihren Thätigkeiten identificiren?

Allein dieser Gedankenreihe steht eine andere gegenüber. In O. P. 466, III. heißt es: ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. In dieser Stelle sind vita und principium perceptivum mit klaren Worten als identisch gefaßt.

Welches ist nun die Ansicht des Leibniz? Ist der Grundtypus seiner Monadologie realistisch, und die idealistische Stelle nur eine Unvorsichtigkeit im Ausdruck? — oder umgekehrt? oder haben wir die Durchschnittslinie zwischen beiden Extremen zu ziehen? Wir sind mit Dr. Claß***) geneigt, „jenes realistische Gepräge auf die bekannte conciliatorische Neigung und das Bemühen unseres Philosophen zurückzuführen, mit den Adressaten seiner Schriften in der Ausdrucksweise zu reden, die ihnen am verständlichsten war.“ Wir halten demnach daran fest, daß nach Leibniz „selbstthätige Kraft und Vorstellung schlechterdings eines und dasselbe sind und daß Leibniz die selbstthätige Kraft gar nicht anders zu denken vermag, denn als Vorstellung.†)

Bilfinger dagegen knüpft an die exotorische, realistische Ausdrucksweise des Leibniz an. Die idealistische läßt er unbeachtet. Er spricht von Vorstellungen in den Monaden: in simplicibus

*) Leibnitii O. P. 466. II. **) O. P. 706, 17. ***) Claß, Determinismus des Leibniz S. 29. †) ibid. S. 28.

Digitized by Google

monadibus est perceptio debilis etc,*) von einem perdurans in monadibus, quod non mutatur und von limitationes, quae mutantur.**) Dagegen suchen wir eine Identifizirung der Monade mit ihren Thätigkeiten vergebens.

Wenn wir nun dieses und die oben angeführte Neigung Bilfingers, Körper und Geist einander möglichst ferne zu rücken, zusammenfassen, so scheint uns der Beweis erbracht zu seyn, daß Bilfinger 1. das Wesen der Monade von ihren Thätigkeiten (Vorstellungen) unterscheidet und 2. daß er den inneren Kern derjenigen Monaden, welche die Elemente der Körper bilden, wesentlich anders sich denkt, als den der Seelenmonade, d. h. der menschlichen Seele.

Bilfinger hat somit den reichen Inhalt der Leibniz'schen Gedanken nicht erschöpft. Er hätte demüthig mit seinem Lehrer Wolf ausrufen können „daß sein System schon da aufhöre, wo das Leibniz'sche erst anfange.***)

β. Wenn nun auch Bilfinger mit Wolf das gemein hat, daß er, ohne sich dessen recht bewußt zu werden, die Leibniz'schen Gedanken nicht auszudenken vermag, so besteht doch auch zwischen ihm und Wolf eine Verschiedenheit. Wolf selbst sprach zwar offen aus,†) daß die Bilfinger'schen Gedanken ganz die seinigen seyen. Allein dennoch bleiben wir dabei und werden es weiter unten noch des Nähern darthun, daß Bilfinger und Wolf nicht ganz gleich denken. Hier sey nur so viel bemerkt, daß Wolf in der ersten Auflage seiner Metaphysik die Vorstellungskraft aller Monaden gänzlich aufgegeben hat, und daß er, wenn er auch in der 2ten Auflage sich milder

*) comm. hyp. §. 90.

**) §. 91. l. c.

***) Wuttke, Wolfs Selbstbiographie, Leipzig 1841 p. 82.

†) Wolf, ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften §. 47 „Herr Prof. Bilfinger, der alle Einwürfe mit aller Bescheidenheit, aber damit gründlich wiederleget, die man wider meine Metaphysik vorgebracht, hat meine Sätze jederzeit so erklärt, wie ich sie erkläre, weil er meine Erklärung vor Augen gehabt und geantwortet, wie ich würde geantwortet haben, wenn ich den Urgrund der Einwürfe hätte zeigen sollen."

Digitized by Google

darüber äußerte, doch nicht weiter ging, als daß er die Möglichkeit der Vorstellungskraft aller Monaden aufstellte.

2. Im Jahre 1725 gab Bilfinger sein philosophisches Hauptwerk heraus unter dem Titel: Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus.*) Die Stellung welche er in diesem Buche zur Monadenlehre einnimmt, ist von seiner früheren ziemlich verschieden. Der Grund ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß in der Zwischenzeit gegen die Monadenlehre mancher harte Stoß geführt worden war. Wäre die Monadologie schon früher Gegenstand der Controverse gewesen, so hätte Bilfinger in seiner comm. hyp. nicht in ganz harmloser Weise von der Vorstellungskraft aller Monaden sprechen können. Er hätte sich nicht damit begnügen dürfen, die Leibniz'sche Lehre einfach zu adoptiren, ohne sich genau darüber auszuweisen. Er hat sich ja auch bei der prästabilirten Harmonie nicht damit zufrieden gegeben, daß er die fremde Lehre ohne weiteres zu der seinigen machte, sondern er hat sie mit allen ihm zu Gebot stehenden Mitteln vertheidigt. Wir stimmen daher Dr. Benno Erdmann vollständig bei, wenn er die Bemerkung J. E. Erdmann's, (Gesch. der neuer. Philos. II., 2 p. 373) „Bilfingers anfängliche Parteinahme für die Vorstellungskraft der Monaden erkläre sich aus dem vorwiegend historischen Charakter der ersten Dissertation" als eine irrthümliche zurückweist.**) Dagegen müssen wir auch unsererseits die Annahme B. Erdmann's, „daß Bilfinger in seiner Dissertation sich mit entschiedener Schärfe der Vorstellungskraft der Monaden annehme"***) verwerfen. Denn von einer entschiedenen Schärfe ist nichts zu finden. Bilfinger hat in seiner Dissertation, bezw. in seiner comm. hyp. die Lehre von der Vorstellungskraft der Monaden weder erweitert, noch tiefer begründet, noch mit neuen Beweisen zu

*) Ludovici l. c. I. S. 235 sagt über dasselbe: „es ist dies Buch allen Wolfianern und überhaupt allen, denen es um die Gründlichkeit der philosophischen Wissenschaften ein rechter Ernst ist, ganz unentbehrlich."

**) Dr. B. Erdmann, M. Knutzen u. s. Zeit. S. 74 Anm. 76.

***) l. c. p. 74.

Digitized by Google

stützen gesucht, noch endlich dieselbe gegen etwaige Angriffe in Schutz genommen. Er hat die Leibniz'sche Lehre so wie er sie vorfand und verstand, angenommen, ohne darin eine Gefahr zu erblicken. —

In seinen Dilucidationen ist er vorsichtiger. Selbst den Namen „Monade" gebraucht er nicht mehr mit der gleichen Freiheit, und nicht mehr so oft, wie zuvor und zwar „weil einige an diesem fremdklingenden Wort Anstoß nahmen: Nescio an nomen ipsum graece sonans, et apparenter novum, quo Leibnitius simplicia vocavit monades, alienam apud nonnullos huic doctrinae peregrinitatem induxerit.*) Ihm selbst kam der Ausdruck auch damals noch ungefährlich vor. Doch bediente er sich häufiger der Worte: unitates, simplicia.

Auch die Vorstellungskraft aller Monaden war inzwischen zum Gegenstand einer genaueren Untersuchung geworden. Man hatte sich gefragt, ob es Monaden gebe, die sich nie über den Zustand dunkler Vorstellungen erheben, m. a. W. ob man einen Zustand von inneren Vorgängen, von welchen jede Klarheit beständig ausgeschlossen sey, noch mit dem Namen Vorstellung bezeichnen könne. Zu dieser Frage mußte nun Bilfinger Stellung nehmen. Er sagt, die Möglichkeit derartiger Monaden lasse sich nicht bestreiten. Man könne ja auch nicht leugnen, daß die menschliche Seele im Zustand der Betäubung, oder des traumlosen Schlafes Vorstellungen habe, obgleich nicht die mindeste Spur von Klarheit vorhanden sei: Mihi quidem salvis melioribus ita videtur, posse omnino dari simplicia ejusmodi, quae perceptiones habeant nudas sine omni apperceptione, ubi in tota rerum externarum repraesentatione ipsorum respectu nihil distincti sit et clari, sed obscura sit universa perceptio; qualis est status ipsius animae nostrae in stupore, deliquio, somno, quem non ingreditur somnium.**) Allein das könne er jedenfalls nicht begreifen, warum der Zustand solcher Monaden, die nur dunkele Vorstellungen haben, genau derselbe seyn solle, wie der Zustand der menschlichen Seele bei der Betäubung: unum

*) Dil. §. 100. **) Dil. §, 108.

Digitized by Google

illud nondum in luce positum esse intelligo, quod ille simplicium status sit praecise talis, qualis est v. g. status animarum sensitivarum in lethargo aut stupore constitutarum.*) Bilfinger meint, es sey doch ein großer Unterschied zwischen dem Zustand eines betäubten Menschen und eines betäubten Thieres, weil er die Substanz der Menschenseele wesentlich anders sich dachte als die Substanz der Thierseele: Disserte respondeo, substantiam quoque finitorum spirituum sive τὸ perdurans in spiritibus finitis differre essentialiter ab eo, quod in simplicibus elementaribus, itemque, quod in animabus brutorum perdurans est.**) Und er fährt fort, daß die Substanzen dennoch verschieden seyen, wenn sie auch alle unter Einem allgemeinen Begriff subsummirt werden können (unter dem Begriff der Einfachheit): num anima hominis est ejusdem substantiae cum planta, quoniam utrique attribuitur vita, et utraque sub uno genere (substantia viva) comprehenditur? Num anima mea quo ad substantiam non differt ab anima canis, quoniam utraque est sensitiva et habet ideo attributum sensationis commune? Immo vero differt etc. Puto igitur, etsi elementa corporum cum Leibnitio perceptione praedita quis perhibeat, posse illa tamen in substantia sua, h. e. τὸ perdurans in ipsis longe esse essentialiter diversum ab eo perdurante, quod est in spiritibus.***) Wir haben letztere Stelle deßhalb so ausführlich wiedergegeben, weil sie uns eine Bestätigung ist für unsere oben aufgestellte Ansicht, daß Bilfinger auf Leibniz'schem Boden zu stehen glaubte, obgleich er zwischen den einzelnen Monaden bezüglich ihres inneren Gehaltes einen wesentlichen Unterschied machte und obgleich er die Substanz, oder das Subject von seinen Aeußerungen unterschied.

Man sieht hieraus, mit welch ängstlicher Sorgfalt Bilfinger bestrebt war, die Monaden der Körper und Geisterwelt möglichst scharf auseinander zu halten, selbst für den Fall, daß alle Monaden Vorstellungen hätten. Ob aber alle Monaden Vorstellungen haben? — Diese Frage will Bilfinger nicht mehr so

*) Dil. §. 108. **) Dil. §. 112. ***) Dil. §. 112.

Digitized by Google

ausdrücklich bejahen, wie früher. Er nimmt aber seine frühere Ansicht auch nicht positiv zurück. Er sagt, man könne die inneren Beziehungen eines ens simplex zu anderen, außer ihm befindlichen Dingen sensu objectivo repraesentatio rerum externarum nennen, allein dies sey mehr eine Darstellung für einen andern, der aus diesem Zustand den Zustand anderer Wesen herausleſe. Ja man könne sogar sagen, daß das ens simplex in subjectiver Weise die Außenwelt repräsentire, — allein er versteht unter dem subjectiven Vorgang die innere Begrenzung: omnis relatio status interni simplicium, quatenus respicit externa, dici potest sensu objectivo repraesentatio rerum externarum, quatenus is, qui hunc statum intelligit in eo potest externorum constitutiones ex relationibus istis intueri. Quatenus hic simplicium status a principio pendet interno, potest etiam subjectiva inde fieri denominatio, ut dicatur, simplex repraesentare interno suo statu res externas, sine reflexione tamen et conscientia.*)

Bilfinger braucht daher seine Ansicht über die Vorstellungskraft aller Monaden nicht ausdrücklich zurückzunehmen. In gewisser Weise hält er auch jetzt noch daran fest. Aber jetzt versteht er unter Vorstellungskraft nicht nur etwas anderes, als Leibniz, sondern auch etwas anderes, als er selbst früher darunter sich vorstellte. Daher kommt die Erscheinung, daß Bilfinger auf die Frage, ob alle Monaden Vorstellungen haben, mit „Ja und Nein" zugleich antworten kann. Alle Monaden, auch die niedersten, haben Vorstellungen, wenn man sich unter Vorstellung etwas denkt, was man strikte nicht mehr Vorstellung heißen kann. Es haben nicht alle Monaden Vorstellungen, wenn man das Wort in seiner natürlichen Bedeutung auffaßt. In richtigem Gefühle nun, daß das Wort „Vorstellung" doch nicht mehr recht passe und leicht irre führen könne, ist Bilfinger geneigt, den inneren Zustand aller Monaden nicht mehr mit dem gemeinsamen Namen „Vorstellung zu bezeichnen und die Kraft nicht mehr ohne Unterschied Vorstellungskraft zu heißen.

*) Dil. §. 108.

Digitized by Google

Leibniz konnte sich die Kraft der Monaden gar nicht anders denken, denn als Vorstellungskraft. Seine Ansicht war: Entweder sind die Monaden gar keine Kräfte, dann sind sie aber überhaupt nicht, denn was nicht wirkt, das ist nicht;*) oder wenn sie Kräfte sind, so müssen sie vorstellende Kräfte sein. Bilfinger fragt sich aber, ob es nicht außer der Vorstellungskraft noch eine andere Kraft gebe, welche einerseits die Einfachheit eines Wesens nicht aufhebe und andererseits die Erscheinungen der Körperwelt besser erkläre. Er glaubt diese Frage bejahen zu dürfen. Nur weiß er noch nicht recht, wie er diese Kraft heißen soll. Er möchte sie am liebsten Bewegkraft nennen, weil in ihr graduelle Veränderungen und Beziehungen zu andern Dingen sich finden, und sie daher den Anforderungen des Leibniz nicht übel entsprechen würde.**) Auch würde sie zu den Körpern besser passen und die Bewegung, welche nach Leibniz unbegreiflich sey, doch einigermaßen erklärlich machen. Bewegung würde nämlich entstehen ex consensu illius vis movendi in elementis compluribus.***)

Diese vis motrix will aber Bilfinger nur den Elementen der Körper beilegen und nicht allen Monaden, wie J. E. Erdmann meint, wenn er sagt: „Eigenthümlich ist ihm, (Bilfinger), daß er die einfachen Substanzen mit Leibniz als Monaden bezeichnet, daß er dabei zwar die Möglichkeit vertheidigt, daß diese als vorstellende Wesen gefaßt würden, selbst aber, weil es nicht erhelle, wie man aus der Zusammensetzung vorstellender Wesen solche erhalte, die Bewegkraft hätten, ganz bescheiden den Vor-

*) O. P. p. 111. 160, 15.

**) Quid si simplicia, praecipue illa, quae corporum elemeuta statuuntur, habeant vim a perceptione distinctam, quae admittat et mutationem in gradibus et relationes quoque alias externas? Talis fortasse videbitur vis movendi, in qua gradus exprimuntur per celeritates et relatio externa per directionis diversitatem, ut adeo, si vis movendi possit inesse simplici creato, illa requisitis Leibnitii non male videatur respondere, corporibus autem, quae ex illis elementis componis dicuntur, omnino congruere. Dil. §. 108.

***) l. c. §. 208.

Digitized by Google

schlag macht, allen Monaden als solchen vis motrix zuzuschreiben."*)

Diese Erdmann'sche Auffassung läßt sich aus den Schriften Bilfingers nicht begründen. Zwei Stellen in Bilfingers Dilucidationen scheinen für seine Ansicht allerdings zu sprechen. Die eine davon lautet: nondum certus sum, an non detur alia praeter ejusmodi perceptionem affectio aut attributum, quod sine reali partium multitudine concipi adeoque et simplicibus salva simplicitate adscribi possit.**) Hieraus könnte man den Schluß ziehen, daß Bilfinger neben die Vorstellungskraft, die sich in simplici befindet, noch die vis motrix stelle und somit jede Monade aus zwei Kräften zusammengesetzt sich denke, aus der vis percipiendi und der vis movendi. Allein das praeter heißt hier nicht neben, sondern „außer, ausgenommen." Bilfinger wirft die Frage auf, ob es nicht abgesehen von der Vorstellungskraft, von welcher er überzeugt ist, daß sie in einfachen Wesen existiren könne, eine andere Kraft gebe, welche ebenso einfach sey, wie die Vorstellungskraft, aber nicht um sie mit der Vorstellungskraft zu verbinden, sondern um sie denjenigen Wesen beilegen zu können, welche nach seiner Ansicht keine Vorstellungskraft im strikten Sinn haben können.

Die andere Stelle lautet: quid si simplicia, praecipue illa, quae corporum elementa statuuntur, habeant vim a perceptione distinctam? Talis fortasse videbitur vis movendi.***) Daß unter den simplicia, welche Bewegkraft haben sollen, nicht nur die Elemente der Körper gemeint seyen, könnte man aus der Zwischenbemerkung praecipue illa, quae corporum elementa statuuntur, erschließen. Allein es zwingt uns nichts den unbestimmten Ausdruck simplicia, unter welchem Bilfinger übrigens oft nur die niederste Stufe der Monaden versteht*) allgemein

*) Erdmann, Gesch. der neuer. Philos. II., 2, 371.

) Dil. §. 108. *) Dil. §. 108 Nr. 5.

†) Comm. hyp. §. 90 sagt Bilfinger: „Perceptionem esse in simplicibus monadibus debilem, qualis est perceptio in homine dormiente, non somniante." Im Grunde genommen wären ja alle Monaden simplices monades und doch ist hier unter diesem Ausdruck die niederste Stufe gemeint.

Digitized by Google

zu interpretiren, etwa in dem Sinn: quid, si simplicia omnia (Körper- und Seelenmonaden), praecipue illa, quae etc. statuuntur, habeant vim a preceptione distinctam? Denn wie kam denn Bilfinger auf den Gedanken, den Monaden eine vis movendi zuzuschreiben? Offenbar doch nicht durch Betrachtung der menschlichen Seele? Das Seelenleben konnte er erklären und er hat es auch in seinen Dilucidationen zu erklären gesucht ex unica vi, nämlich aus der Perceptionskraft. Die Erscheinungen der Körperwelt dagegen konnte er aus der Vorstellungskraft nicht recht verstehen. Deßwegen legte er den Elementen der Körperwelt die vis motrix bei, aber nicht zu der vis percipiendi, sondern anstatt derselben.

Martin Knutzen, ein hervorragender Wolfianer, dem Benno Erdmann in der schon mehrfach citirten Schrift „M. Knutzen und seine Zeit" ein Denkmal gesetzt hat, lehrte, daß alle Monaden zwei Kräfte haben „vorstellende und bewegende Kraft," daß aber diese beiden Kräfte nicht zwei von einander unabhängige Vermögen seyn können, weil sonst die Einfachheit der Monade aufhören würde, sondern daß die eine von der andern herleitbar sey.*) Er legt also auch der menschlichen Seele diese beiden Kräfte bei, lehrt aber dementsprechend auch, daß die Seele eine Bewegung im Körper erzeuge. Knutzen ist Anhänger des influxus physicus. Bilfinger dagegen leugnet den physischen Einfluß zwischen Seele und Leib: Atqui vires animi et corporis motus sunt quoad proportionem incomparabiles. Ergo effectus, quales in corpore movendo experimur, non procedunt a viribus animae. Ergo anima non movet effective corpus.**) Aus welchem Grunde sollte also Bilfinger allen Monaden vis motrix zuschreiben, da ja diese Bewegkraft in der Seele vollständig brach liegen müßte?

Die Seele hat also nach Bilfinger keine vis movendi und die elementa corporum keine vis percipiendi. So stehen sich vorstellende und nicht vorstellende Monaden gegenüber. Aber

*) Erdmann, Knutzen und seine Zeit. S. 92.
**) Dil. 327.

Digitized by Google

auch die vorstellenden Monaden denkt er sich in seinen Dilucidationen nicht mehr mit der gleichen Vorstellungskraft ausgerüstet, wie in seiner comm. hyp. Er gibt nicht mehr zu, daß die Vorstellungskraft jeder Monade, (sofern sie überhaupt eine vorstellende Monade ist), sich auf alle andern erstrecke, daß jede ein Spiegel der ganzen Welt seyn müsse, vielmehr scheint es ihm der Natur eines endlichen Wesens angemessener zu seyn, wenn wir annehmen, daß jede Monade nur eine bestimmte Sphäre ihrer Vorstellungsthätigkeit habe und daher nur mit einem Theil der andern Monaden in einer unmittelbaren, mit den übrigen nur in einer mittelbaren Beziehung stehe.*) Zum vollen Beweis, daß Bilfinger nur den Elementen der Körper Bewegkraft zuschreibt, wollen wir noch einige Stellen anführen, aus welchen zugleich das Verhältniß Bilfinger's zu Leibniz am klarsten ersichtlich ist.

Nachdem Bilfinger von der herkömmlichen Eintheilung der Monaden in vier Classen gesprochen, sagt er, daß diese Viertheilung bedenklich erscheine, weil mit ihr größere Schwierigkeiten verbunden seyen, als wenn man die Elemente der Körper nicht nur spezifisch, sondern auch generisch von den Geistern unterscheide und ihnen überhaupt eine verschiedene Kraft beilege: Placet autem in illis quatuor percipientibus haerere, quoniam speciosiores in hac hypothesi difficultates sunt, quam si elementa corporum non saltim specifice, sed omnino generice a spiritibus discernam (zu beachten ist die erste Person Singular) et omnino diversam illis vim assignare instituam.**)

In § 112 l. c. vertheidigt er die substanzielle Verschiedenheit der Monaden. Dieselbe sey auch dann vorhanden, wenn man mit Leibniz allen Monaden Vorstellungskraft zuschreibe; noch klarer trete sie aber hervor, wenn man den Elementen der Körper eine von der Vorstellung verschiedene Kraft beilege. Da nun Bilfinger auf die substanzielle Verschiedenheit so viel

*) Dil. § 119. cfr. Zeller, Gesch. der deutsch. Philosophie seit Leibniz, S. 284.

**) Dil. § 111.

Digitized by Google

Gewicht legt, so ergibt sich von selbst, welcher Ansicht er huldigt.

Zu demselben Ergebniß gelangen wir bei der Frage, ob eine Monade niederer Ordnung in eine höhere übergehen könne. Bilfinger hält einen solchen Uebergang auch nach der Lehre des Leibniz für unwahrscheinlich; nach seiner Lehre aber gradezu für unmöglich: Maneamus autem in observatione prima et electas ad rationalitatem animas, sed nondum usu suae rationis gaudentes essentialiter a ceteris distinctas tueamur. Ita, nisi fallor, cessabit scandalum etiam in sententia Leibnitii, de monadibus omnibus perceptione praeditis, multoque magis in altera § 108 enarrata.*)

Nach der Abhandlung über die species simplicium sagt Bilfinger man sehe, wie weit die neueren Philosophen vom Idealismus entfernt seyen. Näher stehen demselben diejenigen, welche allen Monaden Vorstellungskraft zuerkennen: Puto ex his intelligi, quantum ab idealismo absint philosophi recentiores. Propius illi accedere videntur, qui simplicibus omnibus asserunt perceptiones.**) Unter diesen neueren Philosophen, welche weiter vom Idealismus entfernt sind, versteht Bilfinger die Wolfianer; und unter ihnen auch sich selbst. Dies geht hervor aus Dil. § 117, wo er sagt, daß Leibniz mehr zum Idealismus hinneige, als er (Bilfinger) „credo ista sufficere, ut discrimen Leibnitianae sententiae ab idealismo cognoscas, etsi propius ille, quam nos accedat". Warum nähert sich Leibniz mehr dem Idealismus? — weil er allen Monaden Vorstellungskraft zuschreibt. Denn er sagt in § 114: propius illi ad idealismum accedere videntur, qui simplicibus omnibus asserunt perceptiones. Warum ist Bilfinger weiter vom Idealismus entfernt? — weil er nicht allen Monaden Vorstellungskraft beilegt: longius illi recedunt, qui simplicia corporum elementa privant perceptione.***) Bei dieser Ansicht bleibt Bilfinger, bis er eines bessern belehrt ist. Er bleibt deßwegen bei

*) Dil. § 114. **) Dil. § 115. ***) Dil. § 117.

Digitized by Google

ihr, weil er dadurch sich weiter entfernt fühlt vom Idealismus: Atque hanc liceat nobis, donec meliora docti sumus, sententiam apprehendere, remotioribus ita futuris ab idealismi confinio.*) Mit diesen Worten ist der ganze Unterschied zwischen der leibniz'schen und bilfinger'schen Monadenlehre scharf gezeichnet. Erstere ist mehr idealistisch, letztere realistisch.**)

Mit der im Vorstehenden dargelegten Anschauung befinden wir uns in Uebereinstimmung mit Professor J. G. Canz in Tübingen, einem Gesinnungs- und Zeitgenossen Bilfinger's.

Bald nachdem nemlich die fiebernde Aufregung, in welche die gelehrte Welt durch Wolf's Schriften und Anhänger gebracht worden war, wieder etwas nachgelassen hatte, glaubte man die Lehre von den einfachen Wesen überhaupt verwerfen zu müssen. Denn, sagte man, wären einfache Wesen die Grundbestandtheile der Dinge, so müßten sie entweder Vorstellungs- oder Bewegkraft haben. Nun haben sie aber keine von beiden Kräften — erstere nicht, denn Bilfinger habe ja nachgewiesen, daß die Elemente der Körper keine Vorstellungskraft haben, da man von der vis activa noch nicht auf eine vis perceptiva schließen dürfe; letztere nicht, weil diese Ansicht ein vacuum voraussetze, das es nicht gebe.***)

---

*) Dil. § 117.

**) Wenn daher Friedr. Christoph Oetinger in seiner theologia ex idea vitae deducta, Frkf. u. Leipz. 1765, S. VII sagt: Cur praegnantissimae notiones fundamentales pro meris lusibus ingenii orientalis ad metaphoras proni habeantur, idealismus praedominans hodiernus est in causa. Depurationi idearum student philosophi et crassas imaginationes reputant omne id, quod intellectui sic dicto contrarium est. Quidquid igitur cum intellectu puro non consonat, dicunt esse phantasticum. Totam sic civitatem Dei, sic descensum Christi ad inferos, sic septem Dei spiritus coram throno Dei, sic ingressum daemoniorum in porcos, sic ipsos daemone obsessos in metaphoras vertunt. Quo ruet tandem universa theologia per idealismum! so zeigte er für die wolf'sche Philosophie wenig Verständniß. Sigwart, Gesch. d. Philos. II S. 438 sagt hierüber: Die Idealisten der Gegenwart werden es fast lächerlich finden, daß hier die wolf'sche Philosophie (denn diese meint Oetinger) als Idealismus und ihr Denken als intellectus purus bezeichnet wird.

***) Substantiae simplices aut vim perceptivam habent, aut non, ita ut eis tantum competat vis motrix. Non habent autem vim perceptivam. Vid.

Digitized by Google

Aus dem Gesagten geht hervor, daß man zu Lebzeiten Bilfinger's die Ueberzeugung hatte, daß Bilfinger die Vorstellungskraft aller Monaden geleugnet habe. Sonst hätte man sich doch nicht auf ihn berufen können. Canz selbst konnte es nicht in Abrede stellen. Er sagt nicht, daß die Ansicht über Bilfinger falsch sey, was er hätte offenbar thun müssen, wenn Bilfinger die Vorstellungskraft aller Monaden im eigentlichen Sinn gelehrt hätte. Canz selbst suchte, wohl einsehend, daß die Entgegnungen der Antiwolfianer nicht unberechtigt waren, die Vorstellungs- und Bewegkraft in den Substanzen der Körper so abzuschwächen, daß endlich die Kraft entblößt dastand wie ein Kind ohne Namen. Er konnte nur mehr aufrechterhalten, daß die Substanz eine aktive Kraft sey, die sich aber weder mit der Vorstellungs- noch mit der Bewegkraft decke. *)

Fassen wir das im Bisherigen Ausgeführte zusammen, so ergibt sich:

1) In der ersten Phase seines Philosophirens lehrte Bilfinger die Vorstellungskraft aller Monaden und stand daher der leibniz'schen Lehre näher als Wolf.
2) Gleichwohl bestand schon in dieser ersten Periode zwischen der bilfinger'schen und leibniz'schen Auffassung des inneren Kerns und der Vorstellungskraft der Monaden eine wesentliche Differenz, welche freilich Bilfinger damals noch nicht zum Bewußtseyn kam.
3) Im zweiten Stadium seiner Entwicklung tritt Bilfinger mehr in bewußten Gegensatz zu Leibniz:
   a) Er gibt nur mehr die Vorstellungskraft aller Monaden im weitesten Sinn zu (als innere Begrenzung), leugnet sie aber im engeren, eigentlichen Sinn.
   b) Er reißt den einheitlichen Begriff der Monade wieder auseinander, und theilt die Monaden in vorstellende und nichtvorstellende, in Monaden mit und ohne

quod in contrarium pronuntiat vir illustr. diluc. § 108 n. 4 (also offenbar Bilfinger). Canzii medit. philos. § 696.

*) Canzii med. l. c.

Digitized by Google

Bewegungskraft, legt aber nicht allen Monaden Bewegungskraft bei, sondern nur den Elementen der Körper. Er spricht sich also in dieser Periode entschiedener über die materiellen Substanzen aus, als Wolf, bei dem sie ein unbestimmbares Etwas sind.

4) Er ist durchgängig bestrebt, Leibniz gegen den Vorwurf, einen gefährlichen Idealismus gelehrt zu haben, in Schutz zu nehmen. Daher die Erscheinung, daß er Leibniz möglichst realistisch erklärt.

5) Er selbst hat den leibniz'schen Idealismus vollständig abgestreift. (Fortsetzung folgt.)

Die Transcendentalphilosophie und die Ethik.

Von H. Gallwitz.

Die Transcendentalphilosophie ist die von Kant eingeführte Methode des philosophischen Verfahrens zum Schutz gegen den Empirismus. Krit. d. r. V. p. 53—54.*)

Allerdings steht dieselbe zwischen den zwei Richtungen des Denkens, die Kant vorfand, Dogmatismus und Empirismus, in der Mitte und hält sich gleichweit von beiden Extremen entfernt; aber sie enthält nicht eine Befehdung der dogmatischen Metaphysik, sondern sie setzt dieselbe voraus. Die Frage Kant's: Wie kann das Subjekt wagen, über das Objekt gültige Urtheile zu fällen? wird erst aus dem Zusammensturz der dogmatischen Weltanschauung geboren; „mit dieser Frage allein hob Kant den ganzen Dogmatismus aus den Angeln". cf. Vaihinger: Commentar zu Kant's Kritik d. r. V. p. 6.

Auf dem also gewonnenen kritischen Standpunkt ist nur noch eine Aufgabe möglich, den Skepticismus = Empirismus zu vermeiden und den durch denselben aufgedeckten Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit zu überbrücken. Dieses Streben ist ein

*) Die Citate der r. V. sind der Hartenstein'schen Ausgabe vom Jahr 1853 entnommen.

Digitized by Google

ethisches zu nennen. Bleibt der Mensch bei den ihm von der Erfahrung an die Hand gegebenen Erkenntnißreihen stehen, ohne sie zu ordnen und zu einem einheitlichen Ganzen zu gestalten, so wird er zwar in empirischen Erkenntnissen hinter keinem zurückstehen und sich Erfahrungswissen bis an die Grenze der Möglichkeit erwerben, aber von einer Ethik und von einer Wissenschaft ist nicht mehr die Rede. Der Mensch bleibt von den zufälligen Combinationen seiner Erfahrung abhängig. Mag er auch immer in der Voraussetzung leben, daß seine Erkenntnisse ein Ganzes bilden, mag er immerhin sich bei diesem Standpunkt befriedigt fühlen, mag er auch wirklich sein ganzes Leben hindurch unter einem bestimmten, übermächtigen Erfahrungseindruck stehen, ohne den Schwankungen des Empfindens ausgesetzt zu seyn, welche sonst den Menschen zur Kritik seines Erkennens antreiben, — diese naive Sicherheit zeigt nur, daß ihm die ethische Aufgabe noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Die Ethik beginnt erst bei einem Zwiespalt im Innern des Menschengeistes und jedes Bestreben, den Zwiespalt zu heben und zu einheitlich angelegter Entwickelung zu gelangen ist ein ethisches.

Ist so schon aus dem geschichtlichen Entstehen dieser Kantischen Philosophie der praktische ethische Zweck ersichtlich, so erhellt derselbe noch mehr aus der Benennung „transcendental". Dieselbe bezeichnet das von der Philosophie zu erstrebende Ziel nicht als die Erkenntniß eines in sich ruhenden, abgeschlossenen Gegenstandes, der auf analoge Weise, wie die sinnlichen Objekte der Erfahrung ergriffen werden könnte: sondern das Denken ist von Anfang bis zu Ende transcendental, d. h. aufsteigend; eine Kenntniß des Absoluten ist nur in und mit dem vorwärts strebenden Denken gegeben. Zugleich mit dieser Thätigkeit des philosophischen Denkens ist aber auch die Erlösung von der intelligibeln Zufälligkeit verbürgt. Daher führt die Transcendentalphilosophie nicht zu einer jenseits ihrer eignen Sphäre gelegenen Ethik hin, sondern sie ist selbst ethisch. Das allein kann der Charakter der Philosophie seyn, welche dem metaphysischen Dogmatismus den Rücken gekehrt hat und nun gegen die

Digitized by Google

Schwankungen und Zufälligkeiten des Skepticismus, mit dem sie auf demselben Boden der Erfahrung steht, einen Halt sucht. Jedes Herübernehmen einer metaphysischen Realität als eines den Erfahrungsgegenständen analogen Objektes, (wie es sich auch bei Kant noch findet), ist nur aus einem Abfall von dem noch ungewohnten Princip zu erklären, das wohl blitzschnell in einem kühnen Augenblick aus dem Dunkel des Bewußtseyns geboren wird, aber die Zeit eines Menschenlebens, ja oft mehrerer Generationen gebraucht, um sich in seiner Consequenz auszubilden. Sobald als nothwendige Bedingung jeder möglichen gegenständlichen Erkenntniß die Syntheſe von Anschauung und Begriff ausgesprochen war, — denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer — war über die Möglichkeit transcendenter Objekte des Erkennens in ihrer ewigen Selbstgleichheit der Stab gebrochen. Werden dergleichen Objekte noch hier und da von Kant in das System eingeführt, so bedeutet es einen Abfall vom Princip, wie z. B. die Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten. cf. Cohen: Kant's Begründung der Ethik p. 312. 315. 321. Zwar betont Kant bei Erklärung des Wortes „transcendental" nicht unmittelbar die ethische Tendenz desselben, sondern erklärt (r. V. 90) „daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewendet werden, oder möglich sind, transcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse". „Daher ist weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transcendentale Vorstellung; sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyen, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen."

Indessen man erkennt in diesen Sätzen doch das ausschließlich ethische Interesse an der Erkenntnißtheorie, für welche Kant die transcendentale Vorstellung im Gegensatz gegen den haltlosen

Digitized by Google

Empirismus seiner Zeit gebildet hat, nämlich das Interesse, „daß und wie Vorstellungen a priori angewandt werden, oder möglich sind".

Die persönliche Sicherheit und Gewißheit der Anwendung einer Methode ist es allein, die gegen die Zerfahrenheit des Empirismus einen sittlichen Halt gewähren kann und diese Maxime bleibt bei allen Methoden in Kraft, in welchen ein fester Halt sittlicher Erkenntniß erstrebt und ein nicht empirisch bedingter, (a priori begründeter) Stand persönlicher Gewißheit erzielt wird. Kant sah den gegebenen Halt gegen die subjektive Willkür des Skepticismus in den allgemein anerkannten, nothwendigen Ergebnissen der Mathematik und Naturwissenschaft (r. V. p. 50). Beide enthalten eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen. Da also in ihnen thatsächlich das Problem: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich", gelöst war, so handelte es sich darum, aus der Thatsache dieser Erkenntnisse die festen Principien alles Erkennens abzuleiten.

Mathematik ist als Wissenschaft möglich, weil der Raum, über den die Mathematik a priori synthetische Urtheile fällt, außerhalb unserer subjektiven Anschauung überhaupt nicht gegeben ist und seine Formen überhaupt von der menschlichen Raumanschauung empfängt. Ist diese Erklärung berechtigt? Die Gewißheit und Nothwendigkeit unserer mathematischen Sätze zeigt allerdings einen aprioriischen Faktor bei dem Zustandekommen der Raumanschauungen, aber darum sind diese Sätze noch nicht ausschließlich in das Gebiet der Subjektivität zu verweisen. Wir vermögen unsre Raumanschauung nur soweit auszudehnen, als uns im sinnlichen Horizont Erscheinungen gegeben sind. Nur auf die Gestirne, deren Lauf wir bisher genau constatiren und deren Wiederkehr wir berechnen konnten, passen die Raumanschauungen des Kreises, der Parabel, der Hyperbel ꝛc. Es wäre Leichtsinn, unsre uns bisher bekannten regelmäßigen Curven allen Himmelskörpern als Bahn vorschreiben zu wollen, wie es doch möglich und nöthig wäre, falls unser Geist aus sich allein heraus die sinnliche Welt in bestimmte Formen fassen

Digitized by Google

sollte. Dagegen weisen uns alle Unregelmäßigkeiten der Sternenbahnen, welche die Astronomen constatiren, auf höhere, unbekannte Formen des Raumes hin, welche sich niemals a priori aus subjektiver Anschauung ableiten lassen, sondern in allmäliger, sorgfältiger, geschärfter Beobachtung erfaßt seyn wollen, bis sie endlich ebenso, wie die niederen Formen in unserer Anschauung eingewurzelt sind.

Wenn wir den Folgerungen aus der elementaren, räumlichen Anschauung in der Mathematik apodiktische Gewißheit zulegen, obwohl sie doch von der nie völlig abgeschlossenen Erfahrung abhängig sind, so geschieht es in der festen Zuversicht, daß keine künftige, weitergehende Erfahrung sich mit den bisher constatirten Formen in Gegensatz setzen und dieselbe auflösen werde. Wenn wir auch zugestehen müssen, daß die bisherigen Elaborate der Erfahrung nicht ausreichen, um die Formenfülle des Universums wiederzuspiegeln, so müssen wir doch von der Annahme ausgehen, daß alle späteren, weiter und tiefer gehenden Erkenntnisse nicht gegen die Elemente unserer Anschauung verstoßen, sondern dieselben weiterbilden und höheren Formen unterordnen werde.

Es ist diese Annahme nichts anderes, als die Hoffnung der Continuität der Entwickelung unserer Persönlichkeit, deren Förderung wir durch das Mittel der Erkenntniß bezwecken, und darin liegt das einzige apriorische Element des Erkennens. Diese Hoffnung, — zugleich die Triebfeder des ethischen Erkennens — eröffnet aber auch ohne Verkürzung der Unendlichkeit und Entwickelungsfähigkeit der gegebenen Welt die Möglichkeit einer einheitlichen, abschließenden Welterkenntniß und garantirt die Zuverlässigkeit und Wahrheit der bisherigen Grundsätze des Erkennens. Das Schreckbild der intelligibeln Zufälligkeit ist damit dem Princip nach aufgehoben und die transcendentale Methode in ihr Recht eingesetzt.

Ein seichter Empirismus mag sich darin gefallen, sich die Möglichkeit auszumalen, daß die Erfahrung einmal Formen des Raumes an die Hand geben werde, welche die elementaren

Digitized by Google

Grundsätze unserer bisherigen Anschauung aufheben könnten, oder die Grundsätze der Naturerkenntniß, den Satz des Widerspruchs, der Identität und der Causalität zu nichte machen würden. Zu solchen Befürchtungen giebt ihm jedenfalls der bisherige Verlauf unserer Erfahrung kein Recht, und die Ursache dieser sey es ernsthaft, sey es scherzhaft gemeinten Hypothesen beruht auf einem Verkennen des ethischen Charakters der Wissenschaft, als der Forderung der Persönlichkeit, sich weiter zu entwickeln. Wenn es dem wissenschaftlichen Streben an Ernst fehlt, sich zur abschließenden, einheitlichen Anschauung durchzuringen, können solche abenteuerliche Befürchtungen aufsteigen; jedes aufrichtige, ernsthafte wissenschaftliche Streben lebt der Hoffnung, auf dem eingeschlagenen Wege nicht seiner selbst verlustig zu gehen, sondern alle Erfahrungen dem Dienst der sittlichen Person unterstellen zu können. Die entgegengesetzte Annahme, oder auch nur der Zweifel an der Möglichkeit eines Erfolges ist für den wissenschaftlichen Trieb selbst tödtlich.

Dabei ist es aber dieser unserer Hoffnung, in aufsteigender Entwickelung unserer Erfahrung einen einheitlichen Organismus von Kenntnissen zu erreichen, nicht erlaubt, den jeweilig erreichten Grad unserer Kenntnisse zur Norm für alle weitere Erfahrung aufzuwerfen und dieselbe so in die engen Formen der einmal gewonnenen Anschauungen und Kategorien einzuschränken. Ehe wir nicht mit der Beobachtung an die Grenzen des Raumes, d. h. an die äußersten gegebenen Punkte im Weltenraum gedrungen sind und die Bahnen aller Himmelskörper gefunden haben, ist es nicht möglich, abschließende Urtheile über die Raumanschauungen zu fällen und alle Sätze der Mathematik aus ihrer obersten Einheit zu begreifen und abzuleiten. Dies unternimmt Kant, wenn er die Mathematik eine reine Wissenschaft a priori nennt und daraus nicht nur „die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze", sondern auch „die Möglichkeit ihrer Construktion a priori" folgert p. 63 Anm. Aber wenn er dabei die Realität (d. i. die objektive Giltigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als

Digitized by Google

Gegenstand uns vorkommen kann (p. 65), festhält, mußte er sich auch die Erwartung frei halten, daß an den uns von der Erfahrung noch nicht sicher gegebenen Gegenständen (Himmelskörpern) neue Formen des Raumes sich finden könnten, die sich eben nicht a priori aus reiner Anschauung folgern lassen, sondern nur im Zusammenhang mit sicherer empirischer Beobachtung zu ihrer apodiktischen Geltung gelangen.

Da Kant nicht wird leugnen wollen, daß sich die Himmelskörper wirklich in gesetzmäßigen, mathematischen Bahnen bewegen und die anorganischen Körper in wirklichen, regelmäßigen Figuren crystallisiren, so muß er doch auch zugeben, daß der Raum objektiv irgend wie als Gesetz, d. i. als Realität an den Dingen haftet. Dann aber ist jede weitere Raumerkenntniß ebenso sehr von dem Fortschritt der empirischen Naturerkenntniß abhängig, als das Wachsthum jeder gesetzmäßigen Wissenschaft, die sich auf Gegebenes erstreckt. Läßt sich ferner der Raum in bestimmten, regelmäßigen Formen erkennen, so haftet er als objektive Realität auch dem Uebersinnlichen, Absoluten an.

Wird nun diese Seite des Uebersinnlichen, nämlich seine Gebundenheit in Formen der Anschauung nicht als Erkenntnißobjekt uns gegenübergestellt, sondern a priori aus der subjektiven Anschauung construirt, so ist das ein Abfall von der transcendentalen Methode in die metaphysisch dogmatische.

Cohen (Kant's Begründung der Ethik) hat als die Consequenz der transcendentalen Methode dargethan, daß die Erkenntniß des Unbedingten [des „Ding an sich" p. 65 f.], welche die gesammten Erkenntnißreihen zu einer Einheit zusammenfaßt, als eine fortlaufende Aufgabe erscheint; d. h. das letzte, unbedingte Ziel, in dem alle Erkenntniß zur Ruhe und zum Abschluß gelangt, ist nicht ein den sinnlichen Erscheinungen analoges Objekt [bei Cohen p. 75. 83. 87], sondern „die Idee des Unbedingten ist die vollendete Reihe, ist die Idee der Totalität der Bedingungen für das Bedingte" p. 67. Wird nun die Reihe der dem Unbedingten eignenden Raumformen nicht als eine der allmäligen Erkenntniß vorgesteckte Aufgabe angesehn,

Digitized by Google

ſondern iſt dieſelbe in der menſchlichen Anſchauung a priori als fertige Größe gegeben, ſo iſt mit dieſer Anſchauung ein in ſich abgeſchloſſener Theil des Unbedingten dogmatiſch conſtruirt. Kant will freilich nicht zu dieſem Reſultat gelangen, weil er das Unbedingte an den Raumformen gar nicht participiren laſſen will, den letzteren mithin jeden bleibenden Werth abſpricht. Der Raum iſt nur die Bedingung der Anſchauung äußerer Erſcheinungen, alſo nur unſerer ſinnlichen Menſchennatur eigenthümlich; ein reines Vernunftweſen würde die Objekte ohne dieſe ſinnliche Bedingung erkennen (r. V. 66). Indeſſen kann Kant ſich doch der Macht der Objektivität des Raumes nicht entziehen; auch das Unbedingte, die volle Vernunfterkenntniß muß in irgend einer räumlichen Anſchauung befaßt werden, wenn wir über dieſelbe zu reflektiren verſuchen. Er bekennt r. V. p. 544: „Unſre Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkennt, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche [der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori] finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieſer Sphäre [Feld der Erfahrung] iſt nichts für ſie Objekt, ja ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubjektive Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können."

Dieſe Worte zeigen klar, daß Kant auch dem Ding an ſich eine räumlich abgeſchloſſene, regelmäßige Form zuſchreibt, aber ebenſo, daß er ſich nicht bemüht, daß ganze Feld der Erſcheinungen in der Erfahrung zu erfaſſen und dann erſt zu einem Geſammtbild abzuſchließen. Vielmehr ſetzt er die Einheit und Regelmäßigkeit der Welt bereits in beſtimmter Anſchauung voraus. Das Gebiet der Erfahrung iſt eine Sphäre, deren Halbmeſſer in der Vernunft gegeben iſt, ſo daß dieſelbe nun mit

Digitized by Google

Sicherheit das ganze Gebiet der Erfahrung und ihre Grenzen ausrechnen kann. So ist das Endresultat der ganzen philosophischen Untersuchung, die Welteinheit und Harmonie, von vornherein in der Vernunft gegeben; außerhalb dieser Einheit [Sphäre] ist der Vernunft kein Objekt gegeben, und falls sich ein solches doch aufdrängen sollte, so wird es damit zum Schweigen gebracht, daß nur innerhalb der vorausgesetzten abgeschlossenen Sphäre der Anschauung ein Eindruck zu einem Objekt der Erfahrung erhoben werden kann. Wahrlich ein gewaltsames Verfahren: Zuerst wird der Raum selbst für etwas rein Subjektives, der Vernunft nicht Wesentliches und darum Werthloses erklärt; es ist ja überhaupt zweifelhaft, ob andre Vernunftwesen an unserer Raumanschauung theilnehmen. Demnach müßte die objektive Realität selbst der Vernunft als in einer unendlichen Ausdehnung gegeben vorgestellt seyn, wovon sich jedes Subjekt je nach dem Horizont seiner Anschauung ein einheitliches, übersichtliches, aber für die Vernunft werthloses Bild macht. Dann aber wird doch von der einmal vorhandenen Raumanschauung aus die objektive Welt, oder der Vernunftbesitz einheitlich vorgestellt und Alles, was sich diesem Schema nicht fügen will, einfach abgeschnitten.

Es ist ein merkwürdiges Verhängniß, daß die von Kant allein der menschlichen Subjektivität zur Ermöglichung einer empirischen Erfahrung zugewiesene Anschauung des Raumes dennoch von ihm als das geduldige Schema benutzt ist, um ein einheitliches Bild der objektiven Realität zu gewinnen. Die Construktion der objektiven Welt unter dem Bild eines mathematisch regelmäßigen Körpers ist noch von Spinoza herübergenommen, welcher seinem Gott außer der cogitatio auch extensio als Attribut zuschrieb und nun dogmatisch, abgesehen von der empirischen Forschung das Weltall construirte.

Kant hätte diesen in sich fertigen Dogmatismus der Anschauung der Welt durchbrechen müssen, wenn er der transcendentalen Methode treu bleiben wollte; aber da er den Raum außerhalb unseres Subjekts schlechthin negirte, in seiner An-

Digitized by Google

schauung aber ein abgeschlossenes Weltbild vorfand, — wie denn unsre Anschauung jederzeit in sich abgerundet seyn wird — so trat der spinozistische Dogmatismus unversehens wieder in das System ein.

Sehen wir auf die ethische Bedeutung dieses Verfahrens, so enthält es eine Verkürzung der ethischen Aufgabe und damit eine Schädigung der Ethik selbst. Da letzterer zukommt, alle Objekte der Außenwelt, die durch die Erfahrung dem Subjekt gegeben werden, der Persönlichkeit zu unterwerfen und zur Einheit zusammen zu fassen, so ist jede Beschränkung objectiv gegebener Verhältnisse nach einem fertigen Schema eine Verstümmelung des ethischen Materials. Die ganze Welt mit ihren mannigfachen Formen und ihren immer höher aufsteigenden Organisationen ist dem Menschen zur Erforschung und Beherrschung gegeben. Beschränkt man denselben auf ein bereits bekanntes Maaß, so beraubt man sich selbst der Mittel einer weiteren Bildung. Außerdem leidet die Thätigkeit des ethischen Erkennens selbst unter solchem Dogmatismus, denn die autonome Anwendung aprioristischer Formen ist sowenig und soviel ethische That, als das mechanische Sprechen oder Sehen.

Der Dogmatismus der räumlichen Bestimmung, auf den Kant hinauskommt, bietet zwar dem ethischen Erkennen noch soviel Spielraum, als er nur das Gesammtbild der Welt (die sphärische Gestalt) an die Hand giebt und es nun dem Verstande überläßt, alle einzelnen Theile der Sphäre aus dem bekannten Radius auszurechnen; indessen im Grunde fehlt doch diesem Dogmatismus der lebendige Nerv des ethischen Erkennens, nämlich die Unsicherheit über die höchste Weltform, welche zu beständigen weiteren Forschungen antreibt. Eine Erweiterung der Kenntnisse hinsichtlich des Raumes kann nicht stattfinden, darum muß auch das lebendige Interesse schwinden, in der längst bekannten Sphäre noch weitere Erfahrungen zu sammeln. So bringt Kant die Lösung der Aufgabe von vorn herein fertig mit: Die gesetzmäßige räumliche Anordnung der Welt ist ihm nicht Aufgabe der Erkenntniß, wie es die transcendentale Me-

Digitized by Google

thode fordert, sondern Voraussetzung derselben. Innerhalb dieser gegebenen Weltsphäre alle einzelnen Raumformen auszumessen, ist Schülerarbeit, nicht mehr ethisches Erkennen; es läßt das persönliche Interesse, die Frage nach dem Absoluten, unberücksichtigt und dient mithin allein unter geordneten Zielen aus dem Gebiet des Nützlichen oder Aesthetischen.

Haben wir in der Annahme der Idealität des Raumes eine Verstümmelung des dem ethischen Erkennen gegebenen Stoffes, sowie einen Abfall von der Transcendentalmethode erkannt, so treten uns dieselben Mängel bedeutend stärker vor die Augen, wenn wir den Satz von der Idealität der Zeit näher prüfen.

Auch hier erleidet zunächst das uns zur ethischen Bildung und Beherrschung gegebene Objekt der Erkenntniß eine empfindliche Einbuße dadurch, daß die Zeit ihm genommen und allein dem inneren Sinn zugeschrieben wird. Denn „Zeit ist nicht etwas, was für sich bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt". R. V. p. 71. Mag immerhin behauptet werden: „die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung" p. 74, mag sie zum unentbehrlichen Medium jeder menschlichen Vorstellung erhoben werden, ethisch angesehn ist sie keine Realität, für die reine Vernunft existirt sie nicht. „Sie ist wirklich, nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehn. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte"; (wie doch Gott es thut und es als ethisches Ideal vorschwebt) „so würden ebendieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme" p. 74. Für unser Streben nach einer Erkenntniß der objektiven Realitäten bietet also die Zeit, die Anschauungsform des inneren Sinnes, keine Hülfe, vielmehr ist sie nur geeignet, eine solche Erkenntniß

Digitized by Google

zu ſtören und aufzuhalten; die Zeit wird ethiſch entwerthet. — Ohne die reale Exiſtenz der Zeit vermögen wir uns aber Sittlichkeit nicht vorzuſtellen. In die Zeit fallen alle Veränderungen und Entwickelungen, welche wir in der uns umgebenden Welt wahrnehmen. Sie alle ſind demnach für unſer Streben nach dem ewigen Geſetz der Wahrheit gleichgültig, ſie bilden kein Objekt unſerer ſittlichen Bethätigung und dürfen ebenſowenig auf unſer ſittliches Streben Einfluß gewinnen. Machen wir uns klar, welche Conſequenzen in dieſem Satz liegen.

Alle die Impulſe, welche von bedeutenden Männern auf uns ausgeübt werden, alle die erhebenden Momente, welche beſondern Situationen einer gegebenen Zeit für unſern Willen mit ſich bringen, müſſen aus der Reihe unſerer ſittlichen Motive verbannt werden. Mit einem Wort, die geſammte Geſchichte mit ihren erhebenden Geſtalten, ihren erſchütternden Kataſtrophen, ihrem Aufſteigen zu höheren Culturformen, ihren Aufforderungen zur Löſung der ſich kreuzenden Intereſſen — ſie iſt nur ſubjektive Anſchauung ohne wahre, ſittlich berechtigte und werthvolle Realität. Das lebendige Kleid der Gottheit, das am ſauſenden Webſtuhl der Zeit gewirkt wird, iſt dem Ewigen abgeriſſen, — wird hinter der Hülle überhaupt noch etwas Werthvolles zu finden ſeyn?

Mit dem Objekt des ethiſchen Erkennens unauflöslich verknüpft iſt das Subjekt deſſelben, die menſchliche Seele. Auch ihre ſittliche Aufgabe, ja ihr innerſter Lebenskeim ſiecht hin unter dem eiſigen Hauch des Wortes: „Zeit iſt nicht etwas, das für ſich beſtände“. Unſre Vorſtellung, welche unſre Perſönlichkeit als eine für ſich beſtehende Realität betrachtet, iſt nur Anſchauung des innern Sinnes von dem eignen Subjekt. Sie iſt eine „einſchränkende Bedingung“, cf. Cohen p. 45 ff., ohne welche das ethiſche Ich des Menſchen, die Vernunftthätigkeit ſich ſelbſt nicht anſchauen kann, welche aber niemals als einzeln für ſich beſtehende, ethiſch werthvolle Realität gelten kann. Für das Ich bleibt lediglich die Intelligenz, „die Beſtändigkeit des logiſchen Subjekts des Denkens“. Cohen p. 49. Wird die Zeit

Digitized by Google

alles Erkenntnißwerthes beraubt, so bleibt als sittliche Aufgabe nur „die transcendentale Apperception" übrig, das zeitlose Denken der durch Erfahrung gegebenen Reihen und Verbindungen von Erscheinungen. Diesem Ziele allein kann daher das wahre Selbst unserer Seele dienen wollen, und allein zur Erklärung der Möglichkeit solcher gesetzmäßigen Erfahrung wird die psychologische Frage aufgeworfen und gelöst. „Die Einheit des Bewußtseyns erkennen wir nur dadurch, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen." Cohen p. 47.

Die Seele darf sich daher nicht einbilden, etwa ein selbstständiges hinter den Erscheinungen ruhendes Objekt zu seyn, noch als Subjekt sich schmeicheln, eine Stellung als Selbstzweck unter den ethischen Realitäten der Welt einzunehmen: „Die arme, inhaltlose Vorstellung des Ich, ein Begriff ohne Gegenstand, kann nicht ein einfaches Objekt bedeuten dürfen" Cohen p. 49/50. Die Seele bedeutet nichts, als „die Einheit in der Synthesis der Gedanken", wenn wir uns vermöge der Bedingung unserer Sinnlichkeit, des inneren Sinnes, dieselbe als selbstständige Einheit des Objekts vorstellen, so ist nicht zu vergessen, daß die ethische Bildung erfordert, diesen sinnlichen Schein zu meiden und unser Ich „als die bloße subjektive Form aller unserer Begriffe", als „die bloße Form des Zusammenhangs der Vorstellungen" aufzufassen. So wird mit der Objektivität der Zeit zugleich der ganze Zeitinhalt, ihr Wechsel, das ist Freude und Leid, ihre Beharrlichkeit, das ist die menschliche Tugend, für rein subjektive, sittlich werthlose Vorstellung erklärt. Als ethisch berechtigt und zum Zustandekommen unserer abschließenden Erkenntniß nothwendig bleibt allein die auf formale Einheit der Erfahrung gerichtete Seite des Erkenntnißvermögens bestehn.

So ist der ganze Reichthum der ethischen Anlage der Persönlichkeit ohne Werth, erst der Ausweis, daß etwas in uns ist, „was wir zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen", legitimirt die Berechtigung einer Annahme der Seele. Bei dieser Definition ist es aber nicht möglich, eine Seele von

Digitized by Google

der andern zu trennen. Die Seelen erhalten ihren Inhalt und ihre Existenz nur durch die Reihen gesetzmäßiger Erfahrungen, welche sie aus den Erscheinungen bilden. Nun ist aber ein aus der Erfahrung gewonnenes Gesetz nicht etwas Individuelles, das der betreffenden Seele, welche es erworben hat, das Recht eines gesonderten Bewußtseyns gäbe. Wenn man sich auch die Erfahrungscomplexe verschiedener Seelen verschieden vorstellt, weil jede einzelne ein größeres oder geringeres Quantum von Erscheinungen in Gesetze zusammenzufassen vermag, so ist diese Verschiedenheit doch nur auf den Anfangs- und Uebergangsstufen der Erfahrung möglich. Sobald die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Welt von den Seelen erkannt ist, sind sie alle identisch und es ist ganz gleichgiltig, ob diese durchgehende Gesetzmäßigkeit von mir, oder von einer anderen Seele gedacht wird. Die ethische Realität der Welt wird dadurch nicht vermehrt, daß derselbe Gedanke mehrere mal gedacht wird.

Ebenso ist es hinsichtlich der Frage nach der beständigen Dauer dieses ethischen Gutes, d. h. der Unsterblichkeit der Seele, gleichgiltig, ob meine eigene Vernunft, oder eine andere künftighin das unendliche Gebiet der Welt, deren durchgängige, gesetzliche Bedingtheit angenommen wird, durch die der Erfahrung entnommenen speciellen Gesetze ausfüllen wird; es ist gleichgiltig, ob meine eigne, oder eine andere Seele künftighin leben und denken wird. Die Wahrscheinlichkeit der Erwartung neigt sich nach Kant's Grundsätzen dem zweiten Fall zu, und schließt ein Fortbilden des persönlichen Bewußtseyns nach dem Tode aus. Der einzelnen Seele würde ja nach dem Tode, nach dem Abstreifen der Sinnlichkeit, die Bedingung fehlen, irgend welche Einzelerfahrungen zu machen, und was wiederum nach Abzug der Sinnlichkeit bei den Seelen überbleibt, begründet keine Sonderexistenz, sondern ist der bei allen identische, freie Gedanke einer durchgehenden logischen Ordnung des Alls. Demnach reducirt sich die Unsterblichkeitshoffnung bei der Idealität der Zeit auf die Annahme, daß so lange Seelen existiren werden, bis die einstweilen regulative Idee der Welteinheit und Gesetz-

Digitized by Google

mäßigkeit ihre durchgängige Bestätigung durch die Erfahrungswissenschaft gefunden hat.

Daß dabei die einzelne empirische Seele, deren sittlicher Werth jenseits des Gebietes der Erscheinungen liegt, für andere Seelen niemals eine ethische Realität, ein Gegenstand des Begehrens oder der Hochachtung werden kann, ist schon oben berührt worden und wird von Cohen (47) noch besonders als Kant's Ansicht in dem Satze hervorgehoben: „Die Erscheinungen (hier die Seelen) müssen, um den Werth objektiver Realität, objektiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als einzelne Fälle Gesetze ausdrücken."

Nachdem bisher gezeigt, welche Verstümmelung durch die Annahme der Idealität der Zeit sowohl das Subjekt des ethischen Erkennens, die Einzelseele, als das Objekt derselben, die Totalität der Welt, erlitten haben, so ist wieder die Frage zu erörtern: Bleibt denn wenigstens innerhalb der so engen Grenzen der Aufgabe der transcendentale Charakter des Erkennens gewahrt? Ist bei Voraussetzung der Idealität der Zeit die Vernunftthätigkeit, welche die einzelnen Erfahrungen in Gesetze befaßt und zum einheitlichen Abschluß bringt, ein Hindurchringen aus innerer Zerrissenheit zur Einheit, haben wir dabei ein Aufsteigen von geringeren Kreisen gesetzmäßiger Zusammenfassung zu größeren? Bleibt überhaupt noch der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit, dieser beständige Sporn für die Vernunft, in klaffendem Riß vor uns aufgethan, seine Ueberbrückung kategorisch fordernd? Die Antwort lautet: Die Annahme der Idealität der Zeit füllt auf einmal diesen Abgrund aus und raubt somit auch unserer Vernunftthätigkeit ihren ethischen Charakter. Gerade die reale Macht der Zeit ist es und in noch viel größerem Maaß, als der Raum, welche unsere Vernunft bedrückt und uns an der gesetzmäßigen Beherrschung der Welt verzweifeln läßt. Dunkel liegt jedesmal die Zukunft uns vor Augen und mögen wir auch annehmen, daß alle Erscheinungen, die sie zu Tage fördert, ihre Begründung in vorher gegebenen Bedingungen besitzen, so können wir doch nie in der Geschichte

Digitized by Google

irgend eine Phaſe der zukünftigen Entwickelung vorherberechnen, denn der Lauf der Geſchichte iſt allzueilig und ihre Einzelerſcheinungen, die Menſchen, ſind allzu flüchtig, als daß uns Muße bliebe, ſie zu ſtudiren und in Geſetze zuſammenzufaſſen. Ferner ſteht mit jeder neuen menſchlichen Individualität, die geboren wird, eine ganz neue Exiſtenz auf, es treten ſtets neu gegebene Faktoren in die Aufgabe ein, welche ſich in keiner Weiſe aus den bisher bekannten Bedingungen ableiten und erklären laſſen, in Folge deſſen auch nie als Einzelfälle in allgemeine Geſetze aufgehn werden. Um die Idealität der Zeit, welche die Unveränderlichkeit der ethiſchen Realität involvirt, durchzuführen, würde es zuvor nöthig ſeyn, einen anderen Modus für den Lebenseintritt neuer menſchlicher Individuen ausfindig zu machen. Erſt wenn man auf dem Wege der Chemie und Mechanik den homunculus wird erzeugen können, darf man hoffen, die Zeit als ethiſch werthlos und die Veränderung als nur ſubjektiv gültig betrachten zu können. Sträubt man ſich gegen die Anerkennung, daß mit jeder neuen Geburt eines Menſchen eine Veränderung, ein novum, in die Welt eintritt und beruft man ſich dagegen auf die Familienanlagen und das allgemein Menſchliche der Menſchennatur, ſo iſt zu bemerken, daß in der Geſchichte aller Fortſchritt von *den* Individualitäten ausgeht, welche und ſoweit ſie ſich über das allgemeine Niveau und die Schranken des thatſächlich Beſtehenden erheben und das Recht ihrer beſonderen Exiſtenz geltend machen. Völker wie einzelne Menſchen, welche eine beſondere Beanlagung nicht geltend machen, bleiben ungeſchichtlich und ethiſch werthlos.

Wird aber die Idealität der Zeit proclamirt, ſo fallen alle dieſe Einzelexiſtenzen und Sonderwerthe, die der Geſetzmäßigkeit ſpotten. Da die ethiſche Realität ganz von ihnen abgelöſt iſt, ſo kann man durch die wechſelnden Bilder der Geſchichte und das Dunkel der zukünftigen Ereigniſſe in dem Streben nach ethiſcher Gewißheit nie beunruhigt werden. Die intelligible Zufälligkeit wird durch die Geſchichte gar nicht aufgedeckt. Das tiefſte Räthſel der Welt wird dem ethiſchen Erkennen gar nicht

Digitized by Google

als Aufgabe vorgehalten, die transcendentale Methode findet auf das Erkennen der Geschichte keine Anwendung.

Auch die Naturerkenntniß bleibt in ihrem ethischen Charakter durch den Satz der Idealität der Zeit nicht ungeschädigt. Das hinter allen Erscheinungen ruhende „Ding an sich" ist mit dieser Voraussetzung aller Veränderung enthoben, damit ist aber wiederum die größte Schwierigkeit der transcendentalen Forschung auf dem Wege der Voraussetzung erledigt. Das Unbedingte, das erkannt werden soll, ist selbst keiner Entwickelung unterworfen, sey es zu höheren Evolutionen in aufsteigender Linie, sey es zu immer gesteigerten Gegensätzen bis zur völligen Selbstauflösung, oder zu ewigem Widerspruch. Aus dem in einem einzelnen Moment gegebenen Weltganzen läßt sich nach Abstreifung der zur Erfahrung nothwendigen Sinnlichkeit das Ding an sich in ewiger Selbstgleichheit finden. Die Weltidee (Welt ist aber die Totalität der dem Erkennen gegebenen Gesetze) „soll nichts Anderes ausdrücken, als die Unendlichkeit, die Schrankenlosigkeit des Naturerkennens, einen potentialiter unendlichen Regressus in antecedentia." Cohen 52.

Indessen bleibt bei Annahme der Idealität der Zeit das Naturerkennen wirklich „eine schrankenlose Aufgabe," die nur durch ethische Arbeit ihren Abschluß findet? Bleibt überhaupt die intelligible Zufälligkeit noch wie ein drohendes Gespenst am Horizont unseres wissenschaftlichen Erkennens stehen, das transcendentale Denken zum Kampf herausfordernd??

Es gilt zur Entscheidung der Frage jetzt den Umfang der ethischen Aufgabe, der bei der Voraussetzung von Idealität von Raum und Zeit übrig bleibt, positiv fest zu stellen und dann über die Art und den Werth der trancendentalen Lösung selbst zu urtheilen.

Alle in den Bereich unserer Sinne fallenden Erscheinungen sollen zu Realitäten umgesetzt werden, d. h. sie sollen gesetzmäßig zu Einheiten, bis zu den höchsten Einheiten, den Ideen zusammengefaßt werden. cf. Cohen 73 ff. Solcher Ideen gewinnt Kant 3, gemäß den 3 Relationen, nach denen wir im Urtheil

Digitized by Google

und Schluß Erscheinungen zusammenfassen. Das Verhältniß von Inhärenz und Subsistenz liegt zum Grunde, wenn wir unserm Bewußtseyn irgend eine Erfahrung einordnen. Die Seele selbst ist die vorläufig angenommene beharrliche Substanz, der die Vorstellungen inhäriren. Wird diese Thätigkeit des Vorstellens der Erscheinungen bis an die Grenze des Gegebenen fortgesetzt, so erhält man die Idee der Seele, welcher die ganze Welt der Vorstellungen inhärirt.

Das Verhältniß von Causalität und Dependenz liegt vor, wenn wir bei 2 gegebenen Erfahrungen die eine der anderen unterordnen, es ergiebt also die Fortsetzung dieses Thuns ad infinitum die Idee einer durchgängigen causalen Verknüpfung der Erscheinungen = die Weltidee. Das Verhältniß der Wechselwirkung endlich findet seine Anwendung in der Nebenordnung aller Theile des Weltalls, „es ist der collective Ausdruck der Regel für die ganze eingetheilte Sphäre" Cohen 70/71. Der Ausdruck seiner Anwendung ist die Idee der durchgängigen Zweckbestimmtheit der Welt, = die Gottesidee.

Offenbar sind diese 3 Ideen nur Versuche, das Unbedingte, welches an sich ein einziges ist, unserm Bewußtseyn nahe zu bringen. Inhaltlich lassen sich die Ideen nicht von einander scheiden. Es giebt keine Seele abgesehn von ihrem Vorstellungsinhalt; dieselbe bedeutet ja nur den Komplex sämmtlicher Vorstellungen, und letztere sind wieder ebensowohl in dem Verhältniß der Causalität, als in dem der Zweckbezogenheit durchgängig bestimmt. In der Totalität der Welt, in der ganzen Sphäre ist Alles Ursache und Alles Zweck und Alles Bewußtseyn oder Seele. cf. Cohen 269. Diese 3 Ideen zusammen können daher auch unter ihrem Gattungsbegriff „das Ding an sich," das Unbedingte genannt werden; und dieses ist wieder, da es bei der Idealität von Raum und Zeit nur als subjective Aufgabe Realität hat, nicht verschieden von der „Maxime der transcendentalen Freiheit."

Immer wieder schärft Kant ein, daß wir uns unter den übersinnlichen Ideen nie Dinge, die den Erscheinungen analog

Digitized by Google

sind, vorzustellen haben, — eine solche Existenz dürfen wir ihnen nicht zuschreiben, weil wir keine Anschauung von ihnen besitzen — sondern die Ideen sind regulativ, sie sind Aufgaben, Maximen unseres Erkennens, wir müssen so handeln, „als ob" es solche Realitäten gäbe, wie die Ideen sie ausdrücken. Cohen 245.

Die Anwendung des in den Ideen vorgezeichneten Verfahrens bringt alle die von unserer Erfahrung angefangenen Erkenntnißreihen, deren Regellosigkeit und scheinbare Zufälligkeit uns bedrückt, zu Ende und zur Einheit. Sie leistet mit einem Mal das, was die fortgesetzte Erfahrung immer nur approximativ würde zu Stande bringen können.

Da das Ding an sich ein Grenzbegriff ist, der an der Grenze unserer empirischen Erfahrung den Abschluß derselben verlangt, so beginnt das ethische Handeln, welches die Erkenntniß eines solchen Unbedingten zum Ziel hat, auch erst an der Grenze der jedesmaligen wissenschaftlichen Erfahrung. Die wissenschaftliche Erkenntniß selbst, soweit sie Erscheinungen in Gesetze befaßt, liegt jenseits der transcendentalen Aufgabe und hat keinen Theil an der Idee der intelligibeln Freiheit. Cohen 215, (230 zu vergleichen). „Der intelligible Charakter, das Gesetz der Denkungsart wird eine Causalität bezeichnen, welche nicht in der Feststellung der Folge von Ursache und Wirkung sich charakterisirt, sondern welche allein in der regulativen Anordnung der Begebenheiten sich bethätigen kann." Der Grund, weshalb Kant jene wissenschaftliche Erkenntniß der Welt von dem Gebiet der Ethik ausschließt, liegt in ihrer empirischen sinnlichen Bedingtheit. Er fürchtet von dieser Vermischung eine Schädigung der unbedingten Forderung seiner Ethik: „die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Nothwendige nicht abstrahirt werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte Mögliche, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche." p. 138.

Darum fängt bei Kant die Ethik immer erst da an, wo die Wissenschaft, als das dem Menschen Mögliche aufhört und ihre einzige That ist, zu dem gegebenen Bedingten das Unbedingte

Digitized by Google

zu finden, alle angefangenen Reihen gesetzmäßiger Erfahrung bis zu Ende zu bringen, oder mit anderen Worten, die Kategorien zu Ideen zu erweitern. Das Unbedingte, welches sich auf diesem Wege ergiebt, heißt kurzweg die praktische Vernunft oder das Sittengesetz, und der Inhalt desselben faßt sich in die Gewißheit zusammen: „die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selber“ Cohen 195. So ist alles Fragen zu Ende gekommen und der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit ist ausgefüllt. Es liegt auf der Hand, daß, nachdem auf solche Weise und im Interesse des Abschlusses der vernünftigen Erkenntniß das höchste Gut gefunden worden ist, für Glückseligkeit und Postulate im System sich kein Raum mehr findet. Dies hat Cohen mit aller Schärfe dargethan und nach dieser Seite hin die auf der Basis der Idealität des Raums und der Zeit aufgebaute Transcendentalphilosophie gereinigt und erweitert. Gleichwohl ist auch er nicht zur vollen Consequenz durchgedrungen und verläßt, wenn er das Sittengesetz auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen anwendet, nämlich im Pflichtbegriff, die von Kant aufgestellten Principien der Ethik.

Kant selbst hat in der 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Einleitung p. 55) den Begriff der Pflicht als einen sinnlich bedingten aus der Transcendentalphilosophie, als dem System der reinen Sittlichkeit, verwiesen, und mit Recht! Cohen sucht nun den Pflichtbegriff, d. h. die Anwendung des Sittengesetzes auf den empirischen Willen, dadurch zu retten, daß er das in der Pflicht latitirende Gefühl „ein intellektuelles“ nennt. „Es ist daher nicht zu besorgen, daß in dem Pflichtgefühl dem Sittengesetz ein materialer, empirischer Bestimmungsgrund untergelegt würde, dem dieses eigenthümliche, in aller Psychologie allein stehende, intellektuelle Gefühl ist sowenig und soviel Lust, als Unlust, also beides nicht.“ p. 285. Die Berufung auf eine „eigenthümliche, alleinstehende“ Thatsache zur Erklärung einer Erscheinung ist bekanntlich die Postulirung eines Wunders. Hier soll die Vereinigung des Sinnlichen (Menschlichen) mit dem Absoluten (Göttlichen) in einer Person mit dieser Formel

Digitized by Google

erklärt werden, also die Existenz des Gottmenschen. Die christliche Kirche freilich erklärt sich die Person Jesu Christi, des Gottmenschen auch durch eine eigenthümliche, alleinstehende That Gottes, die in dem „conceptus de Spiritu sancto“ ausgedrückt ist; indessen sie kann es mit Recht, da ihr Gott der Inbegriff aller Kräfte und Realitäten ist, auch die empirische Welt beherrscht, und da sie nicht behauptet das Wesen dieses Gottes so genau zu kennen, daß sie es wissenschaftlich construiren und ihm die Grenzen seines Thuns vorschreiben könnte. Wenn aber Cohen nach Kant zuvor Gottes Wesen auf die eine Formel gebracht hat: „das Unbedingte ist das Princip der durchgängigen gesetzlichen Bestimmtheit,“ so ist es nicht möglich, eine eigenthümliche, alleinstehende Erscheinung auf die Wirksamkeit dieses Gottes zurückzuführen.

Soll das Sittengesetz mit dem empirischen Gefühl wirklich den rein ethischen Begriff der Pflicht erzeugen, so bedarf das der Sinnlichkeit begleitende Gefühl zuvor noch einer besonderen Reinigung, einer conceptio immaculata, damit auch die von ihm dem Sittengesetz geborene Pflicht als reine Ethik gelten könne. Diese conceptio immaculata des sinnlichen Gefühls wird aber dekretirt in der Bezeichnung „intellektuelles Gefühl, welches sowenig und soviel Lust als Unlust ist, also beides nicht.“ Indessen ein Blick auf die psychologische Ableitung des Pflichtbewußtseyns wird uns auch von der Willkür dieses nicht empirischen, intellektuellen Gefühls überzeugen.

Das Doppelgefühl der Pflicht entsteht dadurch, daß auf dem Standpunkt des freien Noumenon die empirisch bedingte, begrenzte „Person ihrer eignen Persönlichkeit“ sich unterwirft, daß die Unlust über die erfahrene Begrenzung niedergeschlagen wird durch das autonome Subjekt, welches das höchste gesteigerte Lebensgefühl, die positivste Lust, in sich birgt. Indessen wann ist jemals in der reinen Ethik eine Vergleichung des empirischen Zustandes mit der transcendentalen Aufgabe erlaubt, damit ein Begriff zur Anerkennnng und Giltigkeit komme? Nennt doch Kant es „ein pöbelhaftes Verfahren,“ (bei Cohen 139) sich

Digitized by Google

gegen die Apriorität des praktischen Vernunftgebrauchs auf eine angeblich widersprechende Erfahrung zu stützen, und bekennt doch Cohen selbst, daß die Forderung des Sittengesetzes gegen jede psychologische Ableitung der Moral protestire (168. 190).

Nun ist zwar in diesem Fall die Ableitung des Pflichtgebotes unter Zuhülfenahme der Sinnlichkeit in anderer Absicht erfolgt. Es soll nicht das Widerstreitende der Erfahrung gegen den Rigorismus des Sittengesetzes geltend gemacht werden, sondern die Sinnlichkeit wird als unentbehrlich zu Hülfe genommen, um überhaupt das Wurzeln des Sittengesetzes im empirischen Bewußtseyn zu ermöglichen. Gleichwohl wird auch hier die Apriorität eingeschränkt und in Abhängigkeit von der Sinnlichkeit gesetzt. Sittlich wirksames Motiv für den Menschen ist die Pflicht, d. h. jenes Resultat des Kampfes zwischen der höhern Lust der reinen Sittlichkeit mit der Unlust an unserer empirischen Begrenztheit. Da nun die reine Lust am Sittengesetz als eine constante Größe und stets gleiche Kraft vorgestellt wird, die dagegen ankämpfende, schwächere empirische Unlust jedesmal ein ihr entsprechendes Quantum der reinen Lust absorbiren oder doch außer Wirksamkeit setzen wird, so kommt bei jeder einzelnen sittlichen That des Menschen nie das reine aprioriſche Motiv zur Geltung, sondern stets in der empirisch beschränkten Form. Wer will aber in dem Fall eines wirklichen Kampfes zwischen reiner Lust und empirischer den Sieg immer der ersteren zusichern! Der beständig regsame, angreifende Faktor ist die sinnliche Empfindung; wird sie nicht doch endlich der reinen Lust Herr werden und uns wieder vor den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit stellen?

Sagt man aber, reine Lust, die Achtung vor dem Sittengesetz, könne durch empirische Motive nicht eingeschränkt werden, so beraubt man sich wieder des Mittels, das aprioriſche in unser empirisches Bewußtseyn übergehen zu lassen. Wir haben dann einen starren Dualismus. Einmal das aprioriſche Sittengesetz, als dessen Träger den homo noumenon, der sich mit keiner Einzelpersönlichkeit, noch mit der Summe der Menschheit identificiren läßt; daneben die sinnliche Menschheit, welche das Aprioriſche

Digitized by Google

nie in ihrem empirischen Bewußtseyn umfassen kann, weil sie zu jedem Bewußtseynsakt eine Anschauung gebraucht, die ihr das reine Gesetz nie geben kann.

Es kann diese Kluft, die zwischen dem homo noumeon und phainomenon befestigt ist, nicht klarer ausgedrückt werden, als es von Cohen p. 283 geschieht: denkst du nun aber jenes intelligible Subjekt trotz alledem sinnlich, so ist es deine Schuld; du sollst dir von diesem moralischen Subjekte kein Bildniß machen. Der Standpunkt der Idee lehrt es dich vermeiden, daß das „Analogon eines Schema" zum sinnlich-übersinnlichen Gespenst verstümmelt würde." Ein solches sinnlich-übersinnliches Gespenst würde aber jeder Mensch seyn, dessen persönliches Selbstbewußtseyn, dessen in die Erscheinung tretende Willenskraft von dem Sittengesetz wirklich beseelt wäre.

Ebensowenig ist es möglich, an Stelle der Vernunft des einzelnen Menschen die collectiv gefaßte, empirische Menschheit, sey es als Subjekt des menschlichen Handelns, sey es als transcendenten Gegenstand des ethischen Erkennens einzusetzen.

Kant sowohl wie Cohen sind sehr geneigt, an Stelle des homo noumenon, des Princips der Menschheit, die collektiv gefaßte, empirische Menschheitsfamilie einzusetzen. Diese Neigung äußert sich bereits in der Definition dieser Menschheit als „der „Gemeinschaft autonomer Wesen," welche als letztes Ziel für unser Thun regulativ seyn soll; denn Gemeinschaft ist ein Begriff, der nur in der sinnlichen Sphäre seine Anwendung findet. Im Gebiet des Intelligibeln giebt es keine Sonderexistenzen, die mit einander in Beziehung treten könnten, daselbst herrscht nur die ungetheilte Einheit des Bewußtseyns. Das Intelligible ist nach Kant eine Sphäre, die nur von einem Mittelpunkt beherrscht wird; alle außerhalb des Centrums gelegenen Punkte mit ihren eigenthümlichen Horizonten sind daraus zu verbannen.

Es ändert nichts, wenn die intelligible Idee des Sittengesetzes, die bisher durch das räumlich bestimmte Bild der Gemeinschaft autonomer Wesen dargestellt wird, gleich darauf (p. 242) durch das nach der sinnlichen Zeitanschauung concipirte Gleichniß

Digitized by Google

„einer systematischen Verbindung autonomer Wesen" versinnbildlicht wird. Im Reich des Intelligibeln giebt es keine Ueber- und Unterordnung von Zwecken, als deren Repräsentanten hier die einzelnen Persönlichkeiten in ihrer gradweis bedingten, ethischen Vollkommenheit und mannigfachen Begabung gedacht werden. Subordination der Einzelzwecke zur Erreichung eines Systems ist eine durch die empirische Bedingung der Zeitanschauung verderbte Vorstellung; in dem intelligibeln System ist jeder Zweckgedanke gleich ewig, gleich wertvoll; kurz es hört überhaupt der Gedanke des Zwecks, des Systems, der Veränderung des Denkens auf, wie bei Spinoza, und geht über in die intellektuelle Anschauung des einen, in sich gesättigten, ewigen Daseyns. Die untheilbare „vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst." Bei Cohen 195. Dasjenige Einzelsubjekt nun, welches sich der Erkenntniß dieses abgeschlossenen, unendlichen, ewigen Alles bewußt ist, oder doch zuweilen sich zu der Ahnung dieser Idee aufschwingt, ist autonom; ja alle Versuche einer transcendentalen Anschauung, die wir bei Kant finden, sind nichts Anderes, als Arten, das Unbedingte sich ohne die störende sinnliche Anschauung von Raum und Zeit vorzustellen und das Weltall sub specie aeternitatis anzuschauen. In dieser That geht das Sittengesetz auf, das Subjekt ist dann zur Ruhe gekommen, es ist autonomer Herr der Welt. Als das höchste Princip ist die Idee der Menschheit vorhanden, oder, wie es correkter heißen muß, die Idee des homo noumenon. Eine interessante Probe solcher Anschauung sub specie aeternitatis findet sich in der praktischen Vernunft IV. Unsterblichkeit als Postulat der reinen praktischen Vernunft: „der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe (scil. der Einzelthaten) das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz, und die Heiligkeit, die sein Gebot fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gut bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen."

Es ist bei diesen Worten gleichgiltig, ob man den Genitiv

Digitized by Google

„des Daseyns vernünftiger Wesen" als Genitiv subjektivus oder objektivus zu der „intellektuellen Anschauung" faßt. Es ist gleichgiltig, ob Gott in dem Daseyn vernünftiger Wesen vermittelst intellektueller Anschauung die Forderung der Heiligkeit erfüllt sieht, oder ob der Mensch selbst aus seinem Daseyn als vernünftiges Wesen auf dem Wege intellektueller Anschauung das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz erkennt. Kant zeigt jedenfalls, daß er es ebensogut versteht, wie jener Unendliche, sich über die Bedingung der Zeit und des Raumes zu erheben. Demnach würde es 2 Unendliche geben, die das Universum in seiner inneren Angemessenheit anzuschauen vermöchten. Da dies nun aber nicht möglich ist, muß der entferntere Unendliche (Gott) das Feld räumen und das Subjekt des philosophischen Denkens bleibt allein als Realität übrig. Der homo noumenon ist Grund und Ziel aller Dinge. Jetzt endlich ist die eigentliche transcendentale, mithin ethische Aufgabe erkannt. Sie kann allein lauten: Sey du der homo noumenon; du kannst es, denn du sollst es; erkenne das Absolute, d. h. betrachte die Erscheinungen sub specie aeternitatis.

Es wird sich nun darum handeln, nach dem der Umfang der transcendentalen Forderung festgesetzt ist, über deren ethischen Werth sich klar zu werden.

Die Erkenntniß des Unendlichen ist gesondert zu betrachten von der Erkenntniß aller einzelnen causal verknüpften Reihen, welche die Erfahrung an die Hand giebt. Während diese, das sind aber die Resultate der Wissenschaft nicht harmonisch auf einander angelegt sind, oder doch scheinen, noch zu einer durchgehenden Verknüpfung der Erscheinungen in Wechselwirkung hinführen, verschafft die Idee der Ethik dem Denken die Freiheit und sichert ihm das höchste Gut.

Man sollte meinen, daß jedenfalls eine große Anstrengung des Geistes für diese transcendentale Aufgabe erforderlich sey, da sie leistet, was der wissenschaftlichen Einzelforschung immer versagt ist und da sie ja in eigentlichem Sinne ethische Aufgabe

Digitized by Google

und Leiſtung iſt. Man erwartet, daß es zum Weſen der ethiſchen Leiſtung gehöre, daß ſie nicht von jedem ſofort erfüllt werde, ſondern an gewiſſe Vorbedingungen gebunden ſey, mithin auch mit dem Fehlen der Vorbedingung gleichfalls nicht in Wirkſamkeit trete.

Dies iſt aber bei der That der Kantiſchen Ethik nicht der Fall. Es handelt ſich für dieſelbe darum, alle Vorſtellungsreihen zur Einheit zuſammenzufaſſen, um über die intelligible Zufälligkeit hinauszukommen; dieſe Einheit aber iſt nicht das Reſultat einer beſonderen Geiſtesſpannung, ſondern Kant bringt ſie von vornherein als etwas im Geiſte gegebenes mit. Die Einheit des Univerſums iſt die Kehrſeite des Satzes von der Idealität des Raumes und der Zeit. Wenn beim Raum alle empiriſch gegebenen Verhältniſſe nur der ſubjektiven, empiriſchen Anſchauung überwieſen werden und für die ethiſche Realität keinerlei Werth haben, ſo muß doch ſchließlich für die Erkenntniß der Welt ein Schema übrig bleiben, in dem ſich dieſelbe vorſtellen läßt, und dieſes Schema iſt, wie wir geſehn, bei Kant das Bild einer Sphäre, deren Halbmeſſer bekannt iſt.

Somit iſt für alle Geſetze, die die Form der Erſcheinungen betreffen, das Zufällige, Unbegrenzte aufgehoben. Die Zuſammenfaſſung iſt nicht Leiſtung der Transcendentalphiloſophie, ſondern Vorausſetzung derſelben.

Ebenſo wird die höchſte Einheit für die Verknüpfung aller Dinge durch Urtheile und Schluß (je nach den 3 Arten der Relation) nicht zu dem wiſſenſchaftlichen Erkennen als transcendentale, ethiſche Leiſtung hinzugebracht, ſondern vorausgeſetzt. Zeit und Raum haben nur ſubjektive Giltigkeit, ſie haften nicht an den Realitäten, die erkannt werden ſollen. Damit iſt bereits das Prinzip einer durchgängigen Continuität des Weltalls ausgeſprochen und es kann mit Recht die Subſumption des Einzelnen unter Geſetze auf dem Wege der Induktion vorgenommen werden; es ordnet ſich das Zufällige in ſeinem ganzen Umfange dem Nothwendigen unter. Auch wo der Einzelzuſammenhang noch nicht nachgewieſen werden kann, darf er unter Geltung des

Digitized by Google

Satzes von der Idealität der Zeit mit Recht vorausgesetzt werden.

J. St. Mill hat nachgewiesen, daß jeder Induktionsschluß das Axiom von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur voraussetzt; Kant sucht nur ein allgemeines Prinzip der Vernunft, um den Induktionsschluß zu erklären, ohne sich über das Walten dieses Prinzips in der Welt der Erscheinungen auszulassen, bei Cohen p. 65; und er findet dieses Prinzip in der Idee des Unbedingten, d. h. in der Kehrseite seines vorausgesetzten Satzes von der Idealität der Zeit.

Vermöge dieses Princips ist es erst möglich, den Induktionsschluß als Mittel, „im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien zu bringen," anzuwenden. Kant mußte aber mit derselben Consequenz behaupten, daß es vermöge dieser vorausgesetzten Einheit auch allein möglich sey, mit dem Verstand in irgend einer Weise Erscheinungen in Einheiten zusammenzufassen. Auch der Begriff, auch die Kategorie haben nur objective Bedeutung unter giltiger Voraussetzung der Idee einer durchgängigen Bestimmtheit, eines Unbedingten.

Die allein transcendentale Aufgabe unseres Erkennens, die Richtung auf das Unbedingte, ist also bei Kant gar nicht Erfolg irgend einer vernünftigen menschlichen Thätigkeit, sondern gegebene Voraussetzung eines jeden Erkennens. Dem thatsächlichen Zusammenfassen der Erscheinungen unter Gesetze bleibt nur die Bedeutung einer elementaren Thätigkeit zugemessen; dasselbe ist ja durch den sinnlichen Eindruck bedingt, welcher der Vernunft aufgezwungen wird und wodurch dieselbe nach allen Richtungen zersplittert werden müßte. Alle zusammenfassende Thätigkeit ist aber wieder nur eine mechanisch abgeleitete Folge der vorausgesetzten höchsten Vernunfteinheit, des Unbedingten.

Diese Kanthische Ethik leistet nun allerdings dem Bedürfniß Genüge, welches sie zuerst ins Leben rief; sie gewährt einen Halt gegen die Willkür und die Zufälligkeiten eines plan und ziellosen Empirismus. Allein sie gewinnt diesen Halt nur durch

Digitized by Google

eine Verkürzung des für Alles ethiſche Erkennen gegebenen Objektes, mithin der ethiſchen Aufgabe ſelbſt. Die Unendlichkeit der gegebenen Welt wird durch die der Idealität des Raumes zu Grunde liegende begrenzte Anſchauung verſtümmelt, ebenſo wird die zeitliche Entwickelung durch das von der Idealität der Zeit vorausgeſetzte Geſetz der unveränderlichen Bedingtheit der Welt beſchnitten. Aus dieſer Verkürzung ergiebt ſich dann für die ethiſche Thätigkeit ſelbſt der Nachtheil, daß die Aufgabe des unaufhaltbaren Fortſchreitens in den Bahnen der transcendentalen Erkenntniß erſetzt wird durch die mechaniſche Anwendung eines ewig gegebenen, unveränderlichen Geſetzes der Anſchauung, welches alle Erfahrungsreihen zum Abſchluß bringt. Damit iſt aber die transcendentale Aufgabe ſelbſt verlaſſen und ein dogmatiſches Geſetz einer fertigen Anſchauung beherrſcht das ethiſche Erkennen.

Alle diejenigen empiriſtiſchen Theorien, welche im Intereſſe der unbegrenzten ethiſchen Bildung fordern, daß man die Anſchauungen nach der Höhe, Breite und Tiefe des Geſchehens ausweiten müſſe, nicht aber das Gegebene nach dem Schema einer einmal gefaßten, fertigen Anſchauung beſchneiden, ſind daher gegen die Kantiſche Sittenlehre im Recht und fordern mit Nachdruck Freiheit von dieſem Geſetz. Die unberechenbare Unendlichkeit des Weltenraumes mit dem von ihr im Menſchen gewirkten Gefühl der Abhängigkeit, die farbige Mannigfaltigkeit der geſchichtlichen Individualitäten, die Totalität der geiſtigen Anlagen der Menſchennatur, die geheimnißvollen Bedingungen des geſchichtlichen Fortſchritts — das alles ſind Probleme, die nicht aus dem Aufgabenbuch der Ethik ausgelöſcht werden dürfen. Bei Kant iſt das Erkennen des Einzelnen ein ſinnlicher Akt; erſt an der Grenze aller Erfahrung und Wiſſenſchaft beginnt das Reich des Sittlichen, das ſich in die Summe der 3 Ideen, der pſychologiſchen, kosmologiſchen und theologiſchen zuſammenfaßt; bei Cohen 73. E. 114 E. Erſt nach der Erſchöpfung der geſetzmäßigen Leiſtungen der Erkenntnißtheorie findet die Ethik eine Stätte des Aufenthalts, wobei ihr Spielraum beſchränkt genug, ihr Verfahren mechaniſch genug erſcheint.

Digitized by Google

Dagegen fordert die transcendentale Philosophie, in der Mitte zwischen starrem Dogmatismus und haltlosem Empirismus, daß die Ethik das gesammte Erkennen von Anfang bis zu Ende beherrsche d. h. sich selbst eine eigene Erkenntnißtheorie schaffe.

Nicht eine durch Mathematik und Naturwissenschaft in ihrem jeweiligen Resultaten bestimmte und begrenzte Erkenntnißtheorie hat dem ethischen Willen seinen Raum anzuweisen, sondern der letztere unterwirft sich selbst die gesammte Erfahrung und stellt die Principien der Erkenntnißtheorie fest. Nicht die Logik führt zur Ethik (Cohen 13.), sondern die Ethik ist auch eine Herrin der Logik.

Als das letzte Ziel der von der Ethik gestellten Aufgabe ist ein Zustand des Menschen zu betrachten, in welchem sein gesammtes Erkennen von einem Princip beherrscht wird und demzufolge seine gesammte Thätigkeit in den Dienst einer einzigen Idee aufgeht, ohne daß ein widerstrebender Rest übrig bliebe. Denn in diesem Falle ist die Autonomie erreicht, und es ist kein Antrieb mehr denkbar, der zu weiterer ethischer Bethätigung auffordert. Darum hat Kant in formeller Hinsicht auch Recht, wenn er die Erkenntniß der durchgängigen gesetzmäßigen Bestimmtheit des Geschehens, das ist aber die Setzung der Welteinheit durch den menschlichen Geist (= Herrschaft des Geistes über die Natur und die demgemäße Selbstbestimmung) als die einzige ethische That ansieht. Der Irrthum liegt nur darin, daß diese That als ein von dem empirischen Erkennen disparater Akt beschrieben und auf das X. der intelligibeln Freiheit zurückgeführt wird, was in Wahrheit die Einführung eines Wunders in den Organismus des Geistes bedeutet.

Dabei ist zugleich übersehen, daß die Setzung der Einheit im Weltganzen, also das ethische Thun in dem System nicht durch einen ausdrücklichen Entschluß von jedem Menschen geschaffen wird, sondern daß die Einheit und Vollständigkeit des Weltbildes von Anfang an in dem Menschengeiste liegt, und daß bereits in jedem Induktionsschluß, ja bei jeder Begriffsbildung

Digitized by Google

die Anschauung der durchgängigen, gleichmäßigen Bestimmtheit des Alls als Voraussetzung im Spiele ist.

Der von Kant gesetzte Zustand, daß ein Mensch die ihm durch die Erfahrung gegebenen Erkenntnißreihen nicht zur Einheit der Weltanschauung zusammenzufassen vermag und deshalb unter dem Banne des Bewußtseyns der intelligibeln Zufälligkeit steht, dieser Zustand ist ein abnormer, der nur dann eintritt, wenn ein Mensch in einseitiger Beobachtung des Gegebenen befangen, vorschnell seine gesammte Weltanschauung abgeschlossen hat und dann Thatsachen gegenübertritt, welche in den Rahmen seiner fertigen Anschauung nicht mehr hineinpassen. Aber auch in diesem Falle wird der im Menschen vorhandene Dualismus vorübergehend seyn: der frühere einseitige, vorschnell abgeschlossene Standpunkt wird ganz unmerklich durchbrochen werden und sich mit den neuen Beobachtungen zu einer höheren Einheit verbinden. Jedenfalls ist kein Recht vorhanden, solchen abnormen Zustand und Durchgangspunkt der Entwickelung als die charakteristische Anlage der menschlichen Natur anzunehmen. Es zeigt sich bei der Lösung der ethischen Aufgabe durch Einführung der intelligibeln Freiheit, daß der im Menschen vorausgesetzte Widerspruch nur ein künstlich construirter war.

Gehört die Freiheit mit zum Inventar der menschlichen Vernunft, so kann das Verzagen an dem einheitlichen Abschluß aller Erkenntnißreihen nur dann eintreten, wenn von dem vorhandenen Besitz der Freiheit zeitweise abgesehen wird, um dieselbe dann als etwas Neues, noch nicht Dagewesenes einzuführen. Damit ist aber die intelligible Zufälligkeit, welche aus der Welt geschafft werden soll, keine wirkliche Macht, sondern nur ein Gespenst, das bei ruhiger Betrachtung sich in nichts auflöst und nur da erscheint, wo es künstlich von der Phantasie heraufbeschworen wird.

Der Thatbestand ist also bei dem Kantischen Verfahren in Wirklichkeit nicht der, daß die Erkenntnißtheorie in der Aufnahme des Inventars der Vernunft zu dem Postulat der Ideen, als der Trägerinnen der Ethik, anlangte, d. h. mit den

Digitized by Google

Mitteln ihres Erkennens nur bis an die Grenze des Ethischen vordringen könnte; sondern soweit es ein ethisches Erkennen und ein daraus hervorwachsendes ethisches Handeln giebt, so weit zeigt auch die Erkenntnißtheorie die Wurzeln desselben in dem Geistesleben als empirisch gegeben auf. Eine ethische That, welche erst jenseits der von der Erkenntnißtheorie bestimmbaren Geistesthätigkeit liegt, findet keinen Raum in der Natur des menschlichen Geistes und kann nie von dem Selbstbewußtseyn des Einzelnen umfaßt werden.

Sobald die Hinfälligkeit der Kantischen Ideen als ethischer Maximen eingesehen ist, bleibt als Objekt des Erkennens nur der Umfang der empirisch gegebenen Wirklichkeit, der sich in dem erkennenden Subjekt je nach dessen Individualität und dem Umfang und der Treue seiner Wahrnehmung zu einem eigenartigen Ganzen der Weltanschauung gruppirt. Ist das Ziel des Erkennens die Zusammenfassung des gesammten Geschehens auf der Welt unter einem einheitlichen, leitenden Gesichtspunkt, so ist es Aufgabe der Erkenntnißtheorie, diejenigen Erfahrungen herauszustellen, welche geeignet sind, sämmtliche andere zu beherrschen, damit ein festes, organisirtes Werthverhältniß zwischen den verschiedenen einzelnen Eindrücken sich Geltung verschaffe. Maßgebend für den Werth eines Eindrucks kann nur der Grad der Förderung seyn, den ein solcher der Lösung der sittlichen Aufgabe, alle Erfahrungen zu einem gegliederten Ganzen zu vereinigen, verheißt.

Will man eine solche Gestalt der philosophischen Erkenntnißtheorie Empirismus nennen, weil sie nur Eindrücke von empirisch gegebenen Objekten als Realitäten anerkennt, so mag es geschehn. Jedenfalls entspricht solche Methode der transcendentalen Aufgabe, die Kant projektirt hatte, indem sie untersucht, wie die menschlichen Vorstellungen trotz ihres empirisch bedingten Ursprungs aprioriſchen Charakter, d. h. absolute Wahrheit und sittlichen Werth in sich enthalten, während der Aufbau der Kantischen Ethik auf den drei Ideen ein Abfall von der transcendentalen Methode in die dogmatische ist. Daß aber eine

Digitized by Google

erkenntnißtheoretische Untersuchung des ethischen Vermögens nur auf diesem empirischen Wege Erfolg haben kann, ergiebt sich weiter aus der Thatsache der geschichtlichen Bedingtheit des menschlichen Vernunftbesitzes.

Es ist ein Satz von unbezweifelter Geltung, dessen Ertrag für die Begründung der Ethik jedoch noch nicht genügend flüssig gemacht ist, daß der sittliche Charakter der Persönlichkeit nicht ein allen identischer, sondern ein individuell differenzirter ist. Nicht die Anerkennung einer allgemeinen Idee kann die sittliche Autonomie garantiren, — dann wäre das sittliche Ideal und das dadurch geforderte Handeln für alle Menschen dasselbe, — sondern jedes Subjekt hat nach der in ihm liegenden Individualität aus der Fülle der in der Welt ihm gegebenen Eindrücke sich eine Weltanschauung zu bilden, in welcher es sich autonom bewegen kann. Dabei werden nur diejenigen Eindrücke vom Subjekt angeeignet werden dürfen, aus denen es die größte Förderung zur Fortsetzung und zum Abschluß der ethischen Aufgabe, die Gesammtheit des Seyns und Geschehens sich zu unterwerfen, erfährt. Es muß demnach bei Formulirung der sittlichen Aufgabe von Anfang an der individuellen Freiheit in Wahl und Gruppirung des Erkenntnißmaterials Raum gelassen werden; ob sich einzelne Erkenntnißobjekte für Alle als nothwendig zur Erfüllung des sittlichen Ideals nachweisen lassen, kann nicht a priori bestimmt werden, sondern wird von der vergleichenden empirischen Untersuchung abhängen. Wie dem aber auch seyn möge, jedenfalls kann der ethische Charakter einer Welterkenntniß nicht in Formen des Denkens oder Anschauens liegen, die sich durch eine Analyse unseres formalen Geistesvermögens ermitteln ließen; vielmehr kann er nur in bestimmten geschichtlich erworbenen Kenntnissen selbst liegen, welche durch Vergleichung als die werthvollsten erkannt und allen anderen übergeordnet werden. Kant schloß aus dem Vorhandenseyn von Mathematik und Naturwissenschaft, daß aprioriſche Kenntnisse möglich seyen, da die Resultate jener Wissenschaften nicht ohne Mitwirkung eines aprioriſchen Faktors im

Digitized by Google

Menschengeist hätten zu Stande kommen können. Aber er sieht in der Gewißheit der Resultate jener Wissenschaften doch nicht den Exponenten einer sittlichen Leistung, sondern läßt die Sphäre des sittlichen Handelns erst jenseits des wissenschaftlichen Erkennens beginnen. Es ist dies inconsequent, denn jede Anwendung aprioriſcher Gesetze und Anschauungen müßte von ihm der Ethik zugerechnet werden, da nach seinen Voraussetzungen alles Aprioriſche der unvergänglichen ethischen Realität, dem Ding an sich zugehört. Indessen ist diese bescheidene Beschränkung des Prädikats „ethisch“ auf die Conception der drei übersinnlichen Ideen für die Entwickelung der Ethik in sofern förderlich gewesen, als sie gehindert hat, daß man jedes Hantieren mit fertig gegebenen Anschauungen, jedes Spiel mit leeren Begriffen für ethisch, weil für aprioriſch bestimmt, ausgeben durfte.

Keine Anschauung und kein Begriff vermögen die gegebene Wirklichkeit bis an ihre Grenze zu umspannen und zu begreifen. Das durch Raum und Zeit fortschreitende unendliche Geschehen läßt sich nicht in starre, abgeschlossene Formeln fassen; prätendirt eine Wissenschaft, Principien a priori zu enthalten, nach welchen der gesammte Weltgang in seiner Entwickelung und seinen Grenzen sich zu richten habe, so zeigt ein solcher Anspruch nicht die Garantie für die Lösung, sondern für die Verstümmelung der sittlichen Aufgabe.

Unverkürztes Erkennen des Gegebenen in seiner ganzen Ausdehnung und Entwickelungsfähigkeit ist die nothwendige Voraussetzung der Conception der sittlichen Aufgabe, da durch die Wahrnehmung des Gegebenen in seiner Unendlichkeit auch die Schwierigkeit der Bewältigung und einheitlichen Zusammenfassung bedingt ist. Nicht die Anlegung fertiger Kategorien an die in den empiriſchen Eindrücken gegebene Wirklichkeit ist ethische That, sondern die Weiterbildung der in der Regel immer vorschnell abgeschlossenen Anschauungen und Begriffe durch gewissenhafte Beobachtung der Wirklichkeit. Norma normans ist bei der Entwickelung der Wissenschaft, wie der Ethik stets das objektiv gegebene wirkliche Leben der Welt, das in seinem ganzen Um-

Digitized by Google

fang begriffen werden ſoll, nie eine Kategorie. Daher erhält das Erkennen ethiſchen Werth nicht durch den ſubjektiven Faktor, der an ſeinem Zuſtandekommen mitgewirkt hat, ſondern durch den objektiven Inhalt, den es umfaßt, je nach dem Grade, in welchem derſelbe den Fortſchritt des ethiſchen Handelns und Erkennens ſelbſt fördert.

Diejenige Erkenntnißtheorie aber, welche ſich der Aufgabe unterzöge, den ethiſchen Werth einer jeden wiſſenſchaftlich gegebenen Erkenntniß zu beſtimmen und ſo den ganzen Umfang des Wiſſens, ſoweit es bei dem beſtändigen Wachsthum deſſelben möglich iſt, in ein Syſtem zuſammenzufaſſen, wäre die wahre Transcendentalphiloſophie und damit zugleich die Wiſſenſchaft der reinen Ethik.

Zur Lehre vom Widerſpruch.*)

Von
Prof. **Borelius** (Lund in Schweden).

Das erſte Heft des 84. Bandes dieſer Zeitſchrift enthält unter Anderem eine von dem Herrn Profeſſor H. Ulrici verfaßte Recenſion meines im 17. Bande der philoſophiſchen Monatshefte eingeführten und dann im Separatdruck erſchienenen Schrift „Ueber den Satz des Widerſpruchs und die Bedeutung der Negation". Die freundliche Stimmung gegen mich und gegen die ſchwediſche Philoſophie überhaupt, welche in jener Recenſion ſich ausſpricht, erkenne ich dankbar an. Von einem der bedeutendſten Veteranen der deutſchen Philoſophie eine Kritik zu erhalten war mir außerdem ſehr erfreulich, da die hauptſächliche Veranlaſſung, welche mich dazu beſtimmte, meinen Aufſatz dem deutſchen Publikum vorzulegen, eben der Wunſch war, meine Anſicht einer gründlicheren und vielſeitigeren Prüfung zu unterwerfen, als die zu erwarten war, wenn ich in meiner eigenen wenig bekannten Mutterſprache geſchrieben hätte. Andererſeits

*) Der Artikel iſt verfaßt, ehe dem Autor die Kunde von dem Ableben des Herrn Prof. Ulrici geworden war.

Digitized by Google

macht eben jene freundliche Haltung der Kritik, so wie die Uebereinstimmung, die aller Verschiedenheit ungeachtet zwischen mir und dem geehrten Herrn Rec. statt findet, die Hoffnung berechtigt, daß die Erwiederung, die ich hier folgen lasse, wenn nicht den Gegensatz ganz ausgleichen, jedoch zu gegenseitiger Verständigung beitragen werde.

Der Rec. giebt zuerst meinen Sätzen, daß das Denken wesentlich Unterscheiden und Beziehen der Unterschiedenen auf einander, und daß mit dem Seyenden ein relatives Nichtseyn vereinbar sey, das eben in dem Unterschied desselben von allem anderen Seyenden bestehe, seine volle Anerkennung, bemerkt aber dabei, daß ich jene Sätze weder bewiesen, noch gesagt habe, wie ich zu ihnen gelangt sey. Da er übrigens selbst in seinen Schriften dieselben Sätze aufgestellt hat, so nimmt er an, ich kenne diese Schriften nicht, weil ich sie nicht citire. Dieses ist insofern richtig, daß die beiden vom Rec. angeführten Schriften, das Compendium der Logik und die Psychologie beim Verfassen meines Aufsatzes mir ganz unbekannt waren; dagegen kannte ich sehr gut des Rec. System der Logik, wo die oben genannten Sätze, wenigstens dem Gedanken nach schon enthalten sind. Da aber diese Sätze nichts Neues enthalten, sondern vielmehr als wissenschaftliches Gemeingut zu betrachten sind, so schien mir nicht nur jedes Citat, sondern auch jeder Beweis bei ihnen ganz überflüssig.

Hinsichtlich des ersten Satzes, daß das Denken wesentlich Unterscheiden und Beziehen der Unterschiedenen sey, gestehe ich, daß es mir nicht einmal eingefallen ist, daß dadurch etwas Neues, eines Beweises oder eines Gewährsmannes Bedürftiges gesagt worden sey, da dieser Gedanke meines Erachtens sehr früh in der Philosophie einheimisch geworden ist. Ich füge nur einige Citate bei, die leicht vervielfältigt werden könnten: Plat. Sophist. 259. E. „*Διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.*“ Leibn. opera philos. ed. Erdm. S. 464: „Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna“ ... „Cogitatio est perceptio cum

Digitized by Google

ratione conjuncta.“ Kant, Krit. d. r. V. ed. Roſener. S. 70: „Alle Urtheile ſind Functionen der Einheit unter unſeren Vorſtellungen..... Wir können aber alle Handlungen unſeres Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann.“ Hegel, Werke III. 92 (zw. Aufl.): „Die kantiſche Syntheſis a priori des Selbſtbewußtſeyns, das iſt, die Thätigkeit dieſer Einheit, ſich zu dirimiren und in dieſer Diremtion ſich zu erhalten.“ Wenn nicht alle dieſe Sätze den Gedanken enthalten, daß Unterſcheiden und Verbinden der Unterſchiedenen dem Denken weſentlich ſind, ſo geſtehe ich offen, daß ich ſie nicht begreife. Auch wäre es mir ſchwerlich in den Sinn gekommen, dem alten Heraklit vorzuwerfen, daß er jene Wahrheit nicht gehörig beachtet hätte, wenn dieſelbe erſt in unſerem Jahrhundert entdeckt worden wäre.

Auch für den zweiten Satz kann ich mich auf den platoniſchen Sophiſten berufen, mit dem Unterſchied, daß ich den in dieſem Dialog gegebenen Beweis ſchon in meiner Schrift (S. 7; Monatsh. 391) citirt habe. Zum Ueberfluß führe ich die eigenen Worte des Textes an. 257. B.: „*Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, οὐχ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.*“ 258. D. E.: „*Τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδειξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

Während der Rec. bei den oben erwähnten Sätzen nur die Begründung vermißt, übrigens aber ihren Inhalt anerkennt, beſchuldigt er mich dagegen, daß ich im Folgenden zu Ergebniſſen komme, die mit jenen Sätzen ganz im Widerſpruch ſtehen. Ein ſolcher Widerſpruch ſoll darin enthalten ſeyn, daß ich geſagt habe, das Relative, der Schein, ja ſogar das Nichtſeyende, inſofern es Gegenſtand unſeres Denkens ſeyn kann, ſey ein Seyendes nicht weniger als das Abſolute. Dagegen bemerkt der Rec., das Nichtſeyende könne als nichtſeyend nicht Gegenſtand unſeres Denkens ſeyn oder werden, weil es eben damit ein Gedachtes (ideell Seyendes) iſt. Ich geſtehe, daß er hier

Digitized by Google

schwierig ist, die Differenz zwischen mir und dem Rec. einzusehen; denn er sagt ja in den letzten Worten dasselbe wie ich. Was ich behaupte ist eben dieses, daß das Nichtseyende nicht gedacht werden kann, ohne ein Seyendes zu werden. Von dem Nichtseyenden, insofern es nicht Gegenstand unseres Denkens seyn kann, habe ich dagegen nicht gesprochen. Nun kann es freilich behauptet werden, daß jedes „insofern" hier unzulässig ist, weil das Nichtseyende in keiner Hinsicht Gegenstand des Denkens seyn könne. Dieses kann ich freilich nicht zugeben, aber auch wie ich glaube, der Rec. nicht ernstlich behaupten, weil wir Beide von ihm gesprochen haben und doch nicht leicht gestehen möchten, daß wir gesprochen hätten, ohne zu denken. Ein relatives Nichtseyn scheint ohnehin der Rec. selbst anzuerkennen, und schon dieses ist hinreichend, um meine Worte zu rechtfertigen. Aber selbst das schlechthin Nichtseyende muß insofern als Gegenstand des Denkens anerkannt werden, als wir es nicht verläugnen können ohne es zu denken — wenigstens als den imaginären Gegenstand einer dem Wesen des Denkens widerstreitenden und daher unlösbaren Aufgabe. Und insofern es so gedacht wird, ist es ein (ideell) Seyendes; darüber scheint der Rec. mit mir ganz einig zu seyn.

Gegen meine Beistimmung des Hegel'schen Gedankens, daß ein Seyn ohne Gegensatz, ohne Nichtseyn nicht denkbar ist, bemerkt der Rec., daß jener Satz nur wahr sey, wenn wir 1) statt Seyn ein Seyendes, 2) statt Gegensatz Unterschied und 3) statt Nichtseyn schlechtweg relatives Nichtseyn setzen. Seyn und Seyendes seyen zwar untrennbar, aber doch wohl zu unterscheiden. Das letztere gebe ich zu; aber indem der Rec. seinerseits zugiebt, daß die beiden Begriffe untrennbar sind (das muß wohl heißen, daß der eine nicht ohne den anderen denkbar ist), so scheint er in der That die Richtigkeit meines Ausdrucks in diesem ersten Punkte zuzugeben. Denn wenn ein Seyn nicht ohne ein Seyendes und dieses nicht ohne ein Nichtseyn denkbar ist, so ist auch das Seyn ohne ein Nichtseyn nicht denkbar. Auch die dritte Aenderung, relatives Nichtseyn statt Nichtseyn,

Digitized by Google

ist nicht eine Widerlegung, sondern nur eine nähere Bestimmung meines Satzes, gegen die ich übrigens Nichts einzuwenden habe. Zurück steht also nur die zweite Forderung, daß statt Gegensatz Unterschied gesetzt werde. Ich bedaure, daß ich nicht Gelegenheit gehabt habe, alle Aussagen des Rec. über diese beiden Begriffe kennen zu lernen; aber wenn es erlaubt ist, nach seinem System der Logik seine Ansicht zu beurtheilen, so scheint er dem Unterschied zwischen ihnen nur eine subjektive Gültigkeit zuzuerkennen. Der Gegensatz wird nämlich (S. 424, 431) als derjenige positive Unterschied bestimmt, der nur gesetzt werden könne durch Unterscheidung des Einen von einem einzigen ganz bestimmten Anderen. Und diese Setzung scheint sogar ziemlich willkürlich zu seyn. So sollen z. B. die Zahlen 5 und 6 bloß unterschieden seyn; aber dieser Unterschied soll sofort zum Gegensatz werden, sobald ich die beiden Zahlen als Glieder einer Proportion fasse. Bei dieser Bestimmung des Begriffs des Gegensatzes gebe ich unbedingt zu, daß dieser Begriff nicht nothwendig ist, um ein Seyn oder ein Seyendes zu denken. Da ich aber das Wort Gegensatz in ganz anderer Bedeutung gebraucht habe, so ist dadurch die Gültigkeit meines Satzes nicht im Geringsten geschmälert.

Der Rec. behauptet endlich, daß ich das Lob, das ich der Philosophie Hegels gegeben habe, selbst zurücknehme, indem ich den Satz des Widerspruchs festhalte, wogegen Hegel diesen Satz ausdrücklich läugne und dadurch die reine contradictio in adjecto, ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel als sehr wohl denkbar erkläre. Ich glaube indessen in meiner Abhandlung bewiesen zu haben, daß die Bedeutung des Widerspruchs bei Hegel eine andere ist als bei Aristoteles; so lange dieser Beweis nicht widerlegt ist, darf es also nicht als Zurücknahme betrachtet werden, daß ich, nachdem ich dem Grundgedanken Hegels beistimme, jedoch den aristotelischen Satz festhalte. Daß übrigens bei Hegel eine gewisse Unklarheit bemerkbar ist hinsichtlich der geschichtlich festgestellten Bedeutung des Satzes, habe ich übrigens anerkannt. Aber daß Hegel den Satz in dessen aristo-

Digitized by Google

teliſcher Bedeutung implicite anerkannt, glaube ich behaupten zu können; denn dieſer Satz fordert nur Conſequenz im Denken; und es kann nicht bewieſen werden, daß Hegel die Forderung der Conſequenz verläugnet habe. Freilich ſcheint mir „das hölzerne Eiſen" als Beiſpiel eines logiſchen Widerſpruchs ziemlich abgenutzt und verroſtet zu ſeyn. Ob es in irgend einer Bedeutung ein hölzernes Eiſen gebe, das hat in letzter Inſtanz nicht die Logik, ſondern die Naturwiſſenſchaft zu entſcheiden; formal logiſch iſt er nicht mehr widerſprechend als ein hölzerner Stein oder verſteinertes Holz. Der Satz des Widerſpruchs enthält nur dieſes, daß ein Urtheil nicht in derſelben Rückſicht und derſelben Bedeutung zugleich wahr und unwahr ſeyn kann*) und daß folglich, wenn wir einen Gegenſtand in irgend einer Bedeutung als Holz anerkennen müſſen, wir nicht das Recht haben, in eben derſelben Bedeutung zu läugnen, daß er Holz ſey. Ebenſo, wenn eine Figur durch nur drei Seiten vollſtändig begränzt iſt, ſind wir jenem Satz zufolge berechtigt, zu läugnen, daß zu ihrer vollſtändigen Begränzung noch eine vierte Seite gehöre. Selbſtverſtändlich hat jene Forderung der Conſequenz im Denken auch eine objektive Bedeutung; aber dieſe Bedeutung iſt nur die, daß jeder Gegenſtand iſt — was er iſt.

Lund, den 11. März 1884.

Die pſychologiſche Urſache der Contraſt-Erſcheinungen.

Experimental-pſychologiſche Unterſuchung

von

Dr. G. H. Schneider.

Aus den zahlreichen Unterſuchungen, welche ſeit mehr als zweihundert Jahren über Contraſte angeſtellt worden ſind, will ich nur einige Thatſachen hervorheben, die für die vorliegende Arbeit eine beſondere Bedeutung haben.

---

*) Vergl. Leibnitz Letter 2 à Mr. Clarke (Erdm. ed. S. 748): Une enovication ne saurait être vraie et fausse en même temps.

Digitized by Google

Ursprünglich wußte man nicht, ob man die Contrasterscheinungen auf objective oder subjective Ursachen zurückführen sollte. Leonardo da Vinci*) scheint sie für subjective Erscheinungen gehalten zu haben. Fechner**) hat zuerst die Annahmen von Osann***) und Pohlmann†) zu nichte gemacht und mit Evidenz erwiesen, daß die Contraste mit Ausnahme sehr weniger rein subjective Erscheinungen sind. Nachdem dieses festgestellt war, fragte es sich wieder, ob dieselben physiologische oder psychologische Phänomene seyen. Hierauf hat v. Helmholtz geantwortet und zuerst die physiologischen Erscheinungen, welche besonders beim successiven Contrast als Nachbilder auftreten, methodisch von dem reinen psychologischen Contraste, der besonders bei simultanen Differenzen auftritt, getrennt.

In den Fällen, in welchen im reagirenden Felde die gleichnamige Färbung auftritt, ist dieselbe nach v. Helmholtz ††) dann objectiver Natur, wenn das inducirende Feld eine große Lichtstärke hat, und erklärt sich aus der objectiven Ausbreitung des Lichts. Tritt die Erscheinung nach langem Fixiren auf, dann ist sie die Folge der Ermüdung. Dem ersten Falle entspricht wohl die von Brüke†††) und Rollet††††) gemachte Beobachtung, daß bei hellen Versuchstagen eine dunkle Scheibe (Kartenblatt)

---

*) Leonardo da Vinci: „Trattato della pittura 1651".

**) Fechner: „Ueber die Frage, ob die sogenannten Farben durch den Contrast objectiver Natur seyen." Pogg. Ann. XLIV 221—245.

„ „Thatsachen, welche bei einer Theorie der Farbe durch den Contrast zu berücksichtigen sind." Pogg. Ann. L 433

„ „Ueber die Contrastempfindung." Bericht der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1860.

***) Osann: „Vorrichtung zur Hervorbringung complementarer Farben und Nachweis ihrer objectiven Natur." Pogg. Ann. XXVII 694, XXXVII. 287, XLII 72.

†) Pohlmann: „Theorie der farbigen Schatten." Pogg. Ann. XXXVII 319—341.

††) v. Helmholtz. Phys. Optik S. 400.

†††) Brüke: Pogg. Ann. Bd. LXXXIV p. 424.

††††) Rollet: „Zur Physiologie der Contrastfarben." Sitzbr. d. Kf. Akd. d. Wissensch. Bd. LV.

Digitized by Google

auf einer hellen Glasscheibe in der Oeffnung eines finsteren Zimmers mit der Farbe des Glases erscheint, während bei geringer Helligkeit die Farbe der Scheibe complementär zu der des Glases ist. Die Beobachtungen Herings,*) welche er als Beweise dafür ansieht, daß die „spiritualistische" Erklärung des simultanen Contrastes falsch und dieser vielmehr als eine negative Lichtinduction zu betrachten sey," erklären sich wenigstens zum Theil aus beiden Fällen, aus der Ausbreitung objectiven Lichtes wie aus Ermüdung.

In allen Versuchen, in denen durch längeres Fixiren eine Veränderung der Reizempfänglichkeit nothwendig hervorgerufen wird und Ermüdung und damit ein Nachbild entsteht, haben die Contrasterscheinungen ihre Ursache zum größten Theil in physiologischen Verhältnissen.

Sowohl von den objectiven als subjectiven aber physiologischen Erscheinungen, welche hierher gehören, will ich in vorliegender Arbeit ganz absehen und nur den sogenannten „reinen," insbesondere den „reinen simultanen Contrast" näher untersuchen. —

Der intensive simultane Contrast ist bekanntlich auch dann sehr deutlich, wenn die Felder nicht längere Zeit fixirt, ja, wie Aubert's Versuche zeigen, wenn sie nur mit dem elektrischen Funken beleuchtet werden. Auch tritt der Contrast bei wenig gesättigten Farben nicht nur ebenso deutlich hervor, als bei gesättigteren; sondern er ist nach den Meyer'schen Versuchen im ersten Falle sogar noch besser zu sehen als im zweiten. Am allereinfachsten erzeugt man den simultanen Contrast, wenn man, wie Wundt angiebt, auf nebeneinanderliegende, verschieden gefärbte oder verschieden helle Papierstücke, die etwa eine Scala vom Weiß zum Schwarz oder eine Farbenscala darstellen, irgend welche Papierstücke von ganz gleicher Farbe resp. Helligkeit legt. Damit die Ränder dieser Papierstücke vollkommen aufliegen, was

*) Hering: Zur Lehre vom Lichtsinn, 2 Mitth. „Ueber simultanen Lichtcontrast." Sitzb. d. Kf. Akd. d. Wissensch. Bd. 68.

Digitized by Google

nicht unwichtig ist, habe ich dieselben aufgeklebt. Man sieht dann, wenn man irgend zwei Papierstücke der Scala zusammenhält, auf den ersten Blick, daß die an sich ganz gleich gefärbten aufgeklebten Papierstücke auf den verschiedenen Unterlagen ganz anders aussehen.

Ganz richtig sagt v. Helmholtz vom reinen simultanen Contrast im Gegensatz zum successiven: „Die hierher gehörigen Erscheinungen scheinen mir von ganz anderer Art zu seyn, als die bisher betrachteten. Sie lassen sich im Allgemeinen charakterisiren als Fälle, in denen eine genaue Beurtheilung der reagirenden Farbe durch Vergleichung mit anderen als der inducirenden nicht möglich ist. In solchen Fällen sind wir geneigt, diejenigen **Unterschiede**, welche in der Anschauung deutlich und sicher wahrzunehmen sind, für größer zu halten als solche, welche entweder in der Anschauung nur unsicher heraustreten, oder mit Hülfe der Erinnerung beurtheilt werden."

v. Helmholtz sieht also diesen simultanen Contrast als psychologische Erscheinung und zwar als Urtheilstäuschung an. Brüke, Aubert und Wundt schließen sich der Ansicht v. Helmholtz's von der psychologischen Natur des simultanen Contrastes an. Brüke sagt: „Als Fehlerquellen, welchen die erwähnten Abweichungen zuzuschreiben sind, müssen folgende genannt werden: Erstens die Unvollkommenheit unseres Unterscheidungsvermögens für Farben überhaupt, die überall da deutlich hevortritt, wo wir die Farben nicht unmittelbar an einander legen und mit einem Blicke übersehen können ꝛc.*) Rollet glaubt, daß es schwer zu entscheiden sey, ob sich die Contrasterscheinungen im Gebiete des Licht- und Farbensinnes daraus erklären, daß die Erregung in den peripherischen Perceptionsorganen, in den neutralen Endorganen oder irgendwo in der

*) Brüke E.: „Ueber Ergänzungsfarben und Contrastfarben." Ber. d. Kais. Ak. d. Wissensch. Bd. LI 1865.

Digitized by Google

Leitung einen anderen Werth erhalten oder daraus, daß nur das unmittelbare Sinnesurtheil in beiden Fällen verschieden sey.*) Auch Aubert ist der Meinung, daß es vorläufig noch an Kriterien fehle, „ob man eine vorliegende Erscheinung nach dem einen oder anderen Prinzipe zu deuten habe";**) während Becker und Hering v. Helmholtz gegenüber zu beweisen suchen, daß alle Contrasterscheinungen rein physiologischer Natur seyen.***)

Mir scheint der psychologische Charakter der reinen Contrasterscheinungen außer allem Zweifel und zwar aus folgenden Gründen: Es ist klar, daß, wenn der Contrast auf gegenseitiger Beeinflussung der verschieden erregten Netzhautpartien beruhte, derselbe bei den am meist gesättigten Farben auch am stärksten seyn müßte; dem widerspricht aber die Erfahrung. Auch müßte diese Beeinflussung der verschiedenen Retinatheile bei großem Unterschiede der beiden Felder deutlicher seyn als bei kleinem; die Meyer'schen Versuche beweisen aber das Gegentheil. Daß der Contrast in der That nur auf mangelhafter resp. einseitiger Unterscheidung beruht, geht, wie v. Helmholtz sehr richtig beweist, auch daraus hervor, daß derselbe stärker ist, wenn das ganze Gesichtsfeld nur von den beiden contrastirenden Feldern eingenommen ist, während er viel schwächer erscheint oder gar verschwindet, wenn außer diesen noch andere Farben nnd Lichtintensitäten zum Vergleich vorhanden sind. Schiebt man nach v. Helmholtz bei den Meyer'schen Versuchen ein graues Papierstück, welches dem Briefpapier auf der dunklen Unterlage vollkommen gleich ist, neben diese Stelle, so kann bei aufmerksamer Vergleichung der Contrast ganz verschwinden; tritt aber wieder hervor, sobald man das zum Vergleich genommene Papierstück entfernt.†) Das subjective Blau des Schattens, welches

*) Rollet, A.: „Zur Physiologie der Contrastfarben." 1867.

**) Aubert: „Physiologie der Netzhaut." Breslau 1865 S. 399.

***) Becker, J. K.: „Zur Lehre von den subjectiven Farbenerscheinungen." Hering: „Ueber simultanen Lichtcontrast."

†) Physiol. Optik S. 404.

Digitized by Google

man durch die schwarze Röhre beobachtet, schwindet auch nach v. Helmholtz, sobald man die Röhre vom Auge wegnimmt, „da man es nun als identisch erkennt mit dem Weiß, welches das übrige Gesichtsfeld füllt. Kein Versuch zeigt schlagender und deutlicher den Einfluß des Urtheils auf unsere Farbenbestimmungen“.*)

Einen weiteren Beweis für die psychologische Natur des Contrastes finde ich noch in der Thatsache, daß bei Unterscheidung extensiver Größen, bei denen von einer gegenseitigen Beeinflussung der Netzhautpartien zur scheinbaren Vergrößerung oder Verkleinerung eines Gegenstandes sicher nicht die Rede seyn kann, ganz dieselben Erscheinungen zu Tage treten; in denen sich genau das gleiche Prinzip erkennen läßt, welches allen intensiven Contrasterscheinungen zu Grunde liegt. Das Wesen des intensiven Contrastes besteht darin, daß der Unterschied zwischen zwei räumlich oder zeitlich unmittelbar aneinandergrenzenden Einwirkungen, auf welche unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist, unverhältnißmäßig groß erscheint gegenüber allen anderen Unterschieden. Dasselbe ist aber bei Unterscheidung extensiver Größen der Fall. „Es ist dies wohl ein allgemeines Gesetz bei allen unseren Wahrnehmungen. Ein Mensch mittlerer Größe neben einem sehr großen sieht klein aus, weil wir im Augenblick deutlich sehen, daß es größere Menschen giebt. Derselbe Mensch mittlerer Größe, neben einen kleinen gestellt, wird groß aussehen.“**) Hering erwidert hierauf, daß wir dann einen Menschen, der neben einen größeren gestellt würde, augenblicklich „zusammenschrumpfen“ sehen müßten.***) Abgesehen davon, daß das Wort „zusammenschrumpfen“ wieder eine ganz andere Bedeutung hat, als der Ausdruck „kleiner erscheinen,“ hat es wohl Hering auch noch nicht probirt, zwei Menschen mit der Geschwindigkeit plötzlich zusammenzustellen, mit welcher er zwei farbige Papierstücke aneinander bringt; sonst würde er vielleicht beobachtet haben, daß kein prinzipieller

*) Physiol. Optik S. 395.
**) Physiol. Optik S. 392—393.
***) Hering: „Ueber simultanen Lichtcontrast.“

Digitized by Google

Unterschied zwischen den Contrasten der intensiven und extensiven Unterscheidung vorhanden ist. Wenn man zwei Papierstücke nur langsam einander nähert, so kann man die Veränderung in ihrer scheinbaren Färbung ebenso wenig bemerken, so wenig man im ersten Falle ein „Zusammenschrumpfen" sieht.

Nein, ich muß in dieser Beziehung vollkommen v. Helmholtz beistimmen. Die Contrasterscheinung beruht auf einer fundamentalen Eigenthümlichkeit unseres Unterscheidungs- resp. Erkenntnißvermögens, das ja in jeder Beziehung nur ein relatives ist.

Der Contrast zeigt sich nicht nur bei Licht- und Farbenempfindungen, sondern bei jedweder Zustandsunterscheidung. Jeder Ton klingt weicher, wenn man ihn unmittelbar nach einem grellen Laut oder härteren Tone hört, als wenn er gleichzeitig mit einem noch weicheren oder unmittelbar nach diesem vernommen wird. Ein und derselbe Körper fühlt sich glatt an, wenn er mit einem rauheren verglichen wird und erscheint uns rauher, sobald man ihn mit einem noch glatteren vergleicht.

Der extensive Contrast ist kürzlich vielen Menschen Europas recht deutlich zum Bewußtsein gekommen, als sich nämlich der chinesische Riese Chang-You-Sing sehen ließ. Die Männer, welche sich neben denselben stellten, sahen in der That viel kleiner aus, als wie sie neben gleichgroßen erschienen waren. Die Differenz wirkte geradezu komisch. Der Contrast zeigt sich aber bei der Unterscheidung jedweder Qualitäten der Dinge und ist ja ganz allgemein bekannt, auch jedem Laien.

Wir bewundern eine Dame in der Schönheit ihrer Züge und Kleidung; sie kommt neben eine noch schönere, und wir sagen, daß sie „verliere" d. h. nun weniger schön erscheine; umgekehrt spricht man von einer Erscheinung, daß sie „gewinne" neben einer häßlicheren; und es giebt Mütter, die es sich zum Prinzip machen, ihre Töchter nicht solche Freundinnen wählen zu lassen, neben welchen sie „verlieren". Dieses „Gewinnen" und „Verlieren" zeigt sich aber bei jeder Erscheinung, bei jedem

Digitized by Google

Kunstwerk, bei jeder Leistung des Menschen. Eine Größe auf irgend einem Gebiete des menschlichen Strebens wird von einer noch bedeutenderen Erscheinung leicht „in den Schatten gestellt" und hebt sich neben geringeren Menschen hervor. Um irgend einen Gegenstand in seiner Bedeutung „hervorzuheben", sey es auf einem Gemälde, sey es in einem Musikstück, einem architectonischen Werk oder einem Redestoff, suchen wir den betreffenden Contrast zu erzeugen, indem wir einen andern Gegenstand, der zum ersten eine gewisse Differenz bildet, unmittelbar neben diesen bringen. Das Contrasterzeugen spielt in allen Künsten und besonders in der Rede, in jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung, überhaupt in jedweder Darstellung eines Gegenstandes eine große Rolle und entspricht ganz und gar der Natur unseres Erkenntnißvermögens. Es würde nicht schwer fallen, eine Menge Widersprüche, die sich in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen finden, auf das Bestreben, Contraste zu erzeugen, zurückzuführen. Wird ein Gegenstand das eine mal einem andern gegenübergestellt, der sich nach bestimmter Richtung vom ersteren unterscheidet, und das andere mal einem solchen, der einen Unterschied in entgegengesetzter Richtung mit ihm bildet, so deckt sich der Gegenstand bei der zweiten Unterscheidung in der Darstellung nicht immer mit demselben Objecte bei der ersten Unterscheidung. Alle Contraste in der Unterscheidung der complicirtesten Dinge haben aber mit den Zustandscontrasten etwa bei einer Farbenunterscheidung das Gemeinsame, daß der Unterschied zweier Objecte, die in unserer Wahrnehmung räumlich oder zeitlich unmittelbar nebeneinander liegen, größer erscheint, als die Unterschiede derselben zu Erinnerungsobjecten; und bei allen reinen Contrasten handelt es sich nicht um lokale physiologische Einflüsse, *sondern um eine fundamentale Eigenschaft unseres Erkenntnißvermögens*, die wir näher zu untersuchen haben. —

Wenn man nun aber bei den Gegenstandscontrasten ohne Bedenken von einer Beeinfluſſung unseres *Urtheiles* sprechen kann, so erscheint es dagegen merkwürdig, die einfachen Zustandscontraste auf die Verschiedenheit des Urtheiles zurückführen zu

Digitized by Google

wollen. Nach den bisherigen Begriffen von „Empfindung“ und „Urtheil“ liegt hierin vielmehr ein Widerspruch. Kommt nicht die Empfindung ohne jedwedes Urtheil zu Stande? Ist sie nicht die unmittelbare Umsetzung einer Nervenerregung resp. eines Schwingungszustandes in ein psychologisches Element? Das Urtheil gehört in das Gebiet des Denkens, das Empfinden dagegen in das des Wahrnehmens; ist nun der Contrast eine Eigenthümlichkeit unseres Wahrnehmungs- oder unseres Denkvermögens?

Wenn eine Empfindung ihren psychologischen Werth allein durch den sie erzeugenden Erregungszustand der betreffenden Nervenfaser erhält, dann sind psychologische Contrasterscheinungen in den Empfindungen unmöglich; sind Contraste vorhanden, dann sind sie entweder in den Erregungszuständen gegeben oder liegen überhaupt nicht in der Empfindung, sondern entstehen durch das Urtheil. Die Schlüsse von v. Helmholtz und Hering, welche sich ganz entgegenstehen, beruhen doch beide auf der Voraussetzung, daß jede Empfindung nur durch den sie erregenden Nervenzustand bestimmt wird. v. Helmholtz hatte richtig erkannt, daß der Contrast eine psychologische Erscheinung sey; in der Empfindung nach dem bisherigen Begriff derselben konnte er aber nicht gegeben seyn, wenn er nicht auf den Erregungszustand also auf den physiologischen Vorgang zurückgeführt wurde, also mußte seine Ursache in unserem Urtheile gesucht werden. Nun ist aber klar, daß der Contrast in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben ist und durch einen Denkact nicht beseitigt werden kann; und so erklärt sich der Schluß Herings, daß der Contrast seine Ursache im Erregungszustande habe. Wenn also v. Helmholtz richtig beobachtet hat, daß der reine Contrast psychologisch ist, so hat andererseits Hering insofern Recht, als der Contrast kein Product des Denkens, sondern in der Wahrnehmung gegeben ist. Wenn aber Beides wahr ist, dann bleibt nur ein Ausweg, nämlich der, unsere Empfindungen näher zu prüfen. Liegt der Contrast in der unmittelbaren Wahrnehmung, und ist er aber eine psychologische Erscheinung; dann ist es unmöglich richtig, daß eine sogen. Empfindung allein durch den sie

Digitized by Google

verursachenden Erregungszustand in ihrer psychologischen Werthigkeit bestimmt werde; dann müssen im Gegentheil die einzelnen Erregungszustände sich psychologisch gegenseitig beeinflussen. Auf Grund der Beobachtungen fühlte sich schon Fechner zu dem Schlusse gedrängt, daß die Grenze zwischen Empfindung und Urtheil hier schwer zu ziehen sey, und Aubert stimmte Fechner darin bei. Aber Fechner ist weit entfernt davon, den alten Empfindungsbegriff, wonach die Empfindung nur durch den sie verursachenden Erregungszustand bestimmt wird, aufzugeben und geht nicht auf die Frage ein, worin das Gemeinsame von Empfindung und Urtheil besteht, so daß er es völlig unentschieden läßt, worauf der Contrast beruht.

Wundt hebt nun zuerst richtig hervor, daß man den psychologischen Ursprung der Contrasterscheinungen zugeben muß, weil sich der Nachweis, daß eine Netzhautstelle den Reizungszustand der andern direkt beeinflußt, nirgends führen läßt. Obwohl aber psychologisch, so ist der Contrast doch keine Urtheilstäuschung, sondern vielmehr in der unmittelbaren Wahrnehmung, in der Empfindung gegeben, insofern, „als wir ein absolutes Maaß bei unserer Empfindung der Lichtqualitäten gar nicht besitzen" und wir Farben und Helligkeiten zunächst nur in Relation zu einander bestimmen. Wundt führt den Contrast auf das psychophysische Gesetz zurück und betrachtet ihn nur als eine besondere Form desselben. In keinem Sinnesgebiet haben wir nach Wundt ein absolutes Maaß, und wir bestimmen die Eindrücke in der Empfindung nach ihrem wechselseitigen Verhältnisse.

Deshalb ist auch das psychophysische Gesetz ein allgemeinstes, das er sehr treffend in seiner psychologischen Bedeutung ein „allgemeines Gesetz der Beziehung" nennt. Gerade die Contrasterscheinungen zeigen diese Beziehung der einzelnen Einwirkungen sehr deutlich; sie lehren, daß alle Lichteindrücke in Beziehung zu einander empfunden werden."*)

*) Wundt, W.: „Grundzüge der Physiologischen Psychologie" S. 416—421.

Digitized by Google

Die verschiedenen Nervenzustände, welche durch die Reize hervorgerufen werden, haben jedenfalls eine dreifache Beziehung zu einander: 1) eine histologische, insofern als die betreffenden Nervenzellen mit einander in materieller Verbindung stehen; 2) eine physiologische, insofern als die Erregungen der einen Faser den Ruhezustand der anderen beeinflussen können; und 3) eine psychologische, insofern als das Bewußtwerden eines Zustandes von dem Bewußtseyn anderer abhängig ist. Diese psychologische Beziehung ist, wie Wundt sehr richtig hervorhebt, eben durch die Contrasterscheinungen bewiesen.

Irgend eine Farbe oder einen Ton, einen Druck oder Temperaturgrad, wie jeden Geschmack und Geruch empfinden wir als solchen nur in Beziehung zu anderen vorher dageweſenen und gleichzeitig vorhandenen Einwirkungen, bei welcher Bestimmung das Maaß, wie Wundt beweist, immer nur ein relatives ist. Bei den Empfindungen, welche eine Scala bilden, welche unter sich nur nach einer Richtung hin in Beziehung stehen und hauptsächlich in dieser einen Richtung ihrem Werthe nach bestimmt sind, ist dieser Charakter der gegenseitigen Abhängigkeit am auffälligsten; das sind die Tonhöhen- und Temperaturempfindungen; auch bei den Tastempfindungen ist diese gegenseitige Bestimmung sehr deutlich. Was ist z. B. die Empfindung des Heißen und Warmen, des Weichen und Harten, Glatten und Rauhen? Die Relativität dieser Zustandsbestimmungen liegt hier offen zu Tage.

Die sehr entwickelten und nach zwei Dimensionen fixirten Farbenempfindungen dagegen zeigen diesen Beziehungscharakter weniger auffällig; und wir erkennen allerdings eine gesättigte Farbe als solche auch dann, wenn keine anderen Farben zum Vergleiche gleichzeitig im Gesichtsfeld oder unmittelbar vorher dagewesen sind; wir würden sie auch dann noch erkennen, wenn wir uns seit längerer Zeit in einem Raume befänden, der nur diese eine Farbe hätte. Dagegen können wir bei sonst gleichen Bedingungen ein weniger gesättigtes Roth, wie v. Helmholtz treffend bemerkt, leicht für Weiß halten. Man sperre einen

Digitized by Google

Menschen vier Wochen lang in ein Zimmer, welches nur wenig gesättigtes aber immer noch deutlich rothes Licht empfängt, das nur mit der Dunkelheit der Nacht abwechselt, und er wird sein Tageslicht gar bald für nichts anderes als für Weiß ansehen und bei seinem Heraustritt aus diesem Zimmer überrascht seyn von der Differenz zwischen dem Sonnen- und seinem Stubenlicht. Dieser Beweis mit der vierwöchentlichen Haft braucht aber gar nicht mehr geliefert zu werden, da wir ähnliche Erfahrungen täglich machen. „Weißes Papier bei Kerzenbeleuchtung erscheint ebensogut weiß, wie bei Tageslicht"; obgleich doch die Differenz nicht unbedeutend und sehr gut wahrnehmbar ist, wenn man ein Papierstück betrachtet, das zur Hälfte mit Kerzen- und zur anderen Hälfte mit Tageslicht beleuchtet ist. Ein Mensch, der nun von seiner Geburt bis zu seinem dreißigsten Jahre nur in einem Zimmer gelebt hätte, welches kein anderes Licht erhielte als das gesättigte Roth, welches mit Kupferoxyd gefärbte Glasscheiben hindurchlassen, und der keinen andern Lichtunterschied kennen gelernt hätte als die Differenz zwischen dem Dunkel der Nacht und der rothen Helle seines Zimmers bei Tag, würde unmöglich sein Tageslicht als das spezifische Roth zu erkennen vermögen, welches wir von allen andern Farben unterscheiden. Die Veränderungen, welche das rothe Licht in seinen Sehnerven hervorrufen würde, könnten genau dieselben seyn als die Erregung unserer Netzhaut durch das Roth; aber die Bewußtseynswerthigkeit dieses Erregungszustandes müßte eine total verschiedene seyn von der psychischen Bedeutung, welche für uns die nach allen Seiten unterschiedene Erregung des Roth besitzt. Daß wir ein solches Roth noch erkennen, auch wenn wir uns längere Zeit in einem nur rothen Raume befinden, liegt doch offenbar daran, daß wir andere Farbenzustände und auch den des Roth noch im Gedächtnisse haben.

Wäre jede Erregungsform einer sensiblen Nervenfaser nicht nur in ihrer physiologischen, sondern auch in ihrer psychologischen Werthigkeit immer und nur durch sich selbst, ohne Be-

Digitized by Google

ziehungen zu anderen Erregungsformen bestimmt, dann könnte nach meiner Auffassung auch das psychophysische Gesetz nicht existiren.

Ich will nun hiervon einmal ganz absehen; die psychologischen Beziehungen der einzelnen Nervenzustände zu einander ergeben sich auch aus der Natur unseres Bewußtseyns.

Als Empfindung betrachten wir die Wirkung eines Gegenstandes resp. einer durch solchen verursachten Nervenerregung auf das Bewußtseyn. Darnach muß sich diese Wirkung aber ganz nach dem Charakter und nach dem Inhalte des Bewußtseyns gestalten; und es gilt diesen Inhalt zu untersuchen, das Bewußtseyn zu analysiren, um sich über diese Wirkung klar zu werden. Ist das Bewußtseyn etwas Einfaches, dann ist auch die Wirkung auf dasselbe eine einfache; ist ferner das Bewußtseyn ein complicirtes Gebilde, dessen einzelnen Theile aber in keiner Relation zu einander stehen, und die Einwirkung erstreckt sich nur auf einen dieser Theile, dann kann dieselbe wieder eine einfache seyn; stehen dagegen die einzelnen Theile des Bewußtseyns in Beziehung zu einander, so ist auch eine Wirkung auf dasselbe, mag sie einzelne Theile oder das Ganze treffen, immer eine zusammengesetzte. Die complicirte Natur des Bewußtseyns in Betreff seines Inhaltes und die Beziehung der einzelnen Theile desselben noch nachweisen zu wollen, wäre wohl ein überflüssiges Unternehmen; hierüber ist man ja nicht mehr im Zweifel. Wie könnte es auch ein Vorstellen, ein Erinnern, ein Denken geben, wenn nicht sämmtlicher Bewußtseynsinhalt in allseitiger Beziehung stünde? Soll nun aber ein neuer Zustand bewußt werden, so muß er nothwendig mit dem vorhandenen Bewußtseynsinhalt in Relation treten, im anderen Falle kann er keinen Theil des Gesammtbewußtseyns ausmachen, d. h. wird eben nicht bewußt. Man hat die Empfindung bisher immer als etwas Elementares betrachtet; aber es ist klar, daß, sobald wir unter Empfindung nicht den betreffenden Erregungszustand der Nervenfaser, sondern vielmehr den Eindruck, welchen dieser Erregungszustand auf unser Bewußtseyn macht, verstehen, die

Digitized by Google

Empfindung nichts Einfaches seyn kann; denn ein Eindruck auf ein zusammengesetztes Gebilde muß immer wieder selbst complicirt seyn.

Die fixirte Empfindung des entwickelten Menschen ist nach meiner Auffassung so wenig ein Element, so wenig es die einzelne Zelle eines Lebewesens ist; und so wenig ein Bion aus den einzelnen Zellen dadurch gebildet wird, daß dieselben von einem höheren Organe zusammengesetzt und geordnet werden, ebensowenig werden die Empfindungen durch eine höhere Geistesfunction, durch eine Verstandesthätigkeit geordnet; so gut vielmehr der organische Körper dadurch entsteht, daß sich die Anordnung der Zellen im Laufe der genetischen Entwickelung aus der Zelle selbst herausbildet und ihren Grund in der Natur der einzelnen Zelle hat, so daß der fertige entwickelte Organismus als ein Product der in der ursprünglichen Zelle enthaltenen Kräfte zu betrachten ist; ebenso gut bildet sich die Empfindungsordnung aus den einzelnen Empfindungen selbst heraus und liegt in der Natur derselben. Wie in der einzelnen Zelle die Anlagen zu den complicirten Functionen der hoch entwickelten Organe gegeben und diese Functionen nur die Resultate der einzelnen Zellenfunctionen, ebenso sind in den einzelnen Empfindungen die Elemente zu den höheren psychischen Erscheinungen gegeben, und die Ursachen und Anfänge der letzteren sind in der Natur der einzelnen Empfindung zu suchen. Das ist aber nur dann möglich, wenn dieselbe nicht ein einfaches, sondern bereits ein complicirtes Gebilde ist, was wir, wie gesagt, auch annehmen müssen, wenn wir sie als die Wirkung eines Gegenstandes auf den Bewußtseynscomplex betrachten.

Da nun der Bewußtseynsinhalt stets wechselt, so kann auch diese Wirkung nicht immer dieselbe seyn, wenn auch der objective Nervenreiz der gleiche ist, sondern das Bewußtwerden eines Nervenzustandes muß sich nothwendig nach dem jeweiligen Inhalt des Bewußtseyns richten, wie das die Erfahrung auch täglich bestätigt. Der Bewußtseynsinhalt ist einmal ein anderer, wenn wir im völlig wachen Zustand oder gar etwas angeregt

Digitized by Google

sind, als wenn wir uns im Halbschlaf befinden. Darnach ist aber auch das Bewußtwerden eines und desselben Nervenzustandes ein verschiedenes. Hört man z. B. im ersten Falle einen Schlag auf den Tisch, so weiß man sofort genau, welcher Art dieser Schall ist; hört man aber ganz denselben Schall im zweiten Falle, so vermag man, je nach dem Bewußtseynsgrad, nicht zu entscheiden, kam er aus der Luft, oder aus der Erde, war es ein Gewitterdonner, der Fall eines schweren Körpers, ein Schlag gegen die Thür oder ein solcher auf den Tisch; man fährt dieser Unbestimmtheit halber bei solchen Gelegenheiten meist erschreckt in die Höhe und fragt nach der Ursache. Woher kommt aber diese Verschiedenheit der Perception eines Nervenzustandes? Dieser Zustand tritt das eine mal in sehr vielseitige Beziehungen, da der Bewußtseynsinhalt ein reicher ist, und wird eben durch diese allseitigen Beziehungen genau fixirt, während er das andre mal nur zu einem äußerst geringen Bewußtseynsinhalt in Beziehung tritt und deshalb nur ungenau im Bewußtseyn bestimmt wird. Aehnlich ist die Differenz in der Perception, wenn wir bald auf Alles, was in unserer Umgebung vorgeht, genau achten, bald unsere Aufmerksamkeit nur auf einen bestimmten Gegenstand richten; diese Perceptionsdifferenz hat aber wieder ihren Grund darin, daß der betreffende Nervenzustand das eine mal in andere Beziehungen tritt als das andere mal. Man sieht also, daß sich der psychologische Werth eines physiologischen Zustandes nicht nach diesem Zustande als solchen, sondern nach den Beziehungen desselben zu anderen vorher oder gleichzeitig wahrgenommenen richtet.

Einen im Halbschlaf befindlichen oder tief in Gedanken versunkenen Menschen kann man bekanntlich durch leise Berührung mit einem Strohhalme oder einer Feder furchtbar erschrecken; wie ist das möglich? Der Reiz wird nicht genau in seinem Charakter unterschieden, weil der Bewußtseynsinhalt ein einseitiger ist und der neue Zustand auch deshalb nur einseitig in Beziehung treten kann.

Jeder Erregungszustand eines Sinnesnerven steht offenbar

Digitized by Google

in nächster Beziehung zu den anderen Zuständen desselben Sinnesgebietes und erst in entfernterer zu denen anderer Sinnesgebiete; und je nachdem verschiedene Zustände dieses oder jenes Gebietes momentan im Bewußtseyn sind, tritt eine neue Erregung in sehr verschiedener Weise in Beziehung und wird darnach in verschiedenem Grade bewußt. Der Ton eines Instrumentes kommt in ganz anderer Weise zum Bewußtseyn, wenn dieses in dem betreffenden Momente viele Töne zum Inhalte hat (wenn man etwa aufmerksam einer Musik lauscht) und dieser Ton in enge Beziehungen zu den anderen Tönen tritt, als wenn man währenddem auf die Lichteinwirkungen der Umgebung achtet, zu denen ein Ton nur entferntere Beziehungen hat.

Der allgemeinere Gebietscharakter eines Schwingungszustandes sensibler Nervenfasern wie Licht-, Schall-, Temperaturzustand ꝛc. wird offenbar bestimmt durch die Beziehungen desselben zu den bewußten Zuständen anderer Sinnesgebiete; und da nun im wachen Zustande immer Erregungen in mehreren Sinnesgebieten vorhanden sind, so kommt dieser allgemeinere Gebietscharakter eines Zustandes auch bei abgelenkter Aufmerksamkeit immer noch zum Bewußtseyn. Anders ist es aber mit dem Charakter eines ganz bestimmten Tones oder einer bestimmten Farbe. Der speziellere Charakter etwa des Olivengrün oder des c' einer bestimmten Violine kann nur bestimmt werden durch die Beziehungen des betreffenden Zustandes zu anderen bewußten Zuständen desselben Sinnesgebietes und kommt deshalb auch nur dann zum Bewußtseyn, wenn letztere nicht zu sehr verdrängt sind (ganz fehlen sie wohl nie). So kann also der physiologisch ganz gleiche Zustand doch einen sehr verschiedenen Bewußtseynswerth erhalten, je nachdem er zu andern Zuständen in psychologische Beziehungen tritt. Dieser Bewußtseynswerth wird demnach direkt nicht durch den Zustand als solchen, sondern durch seine psychologischen Beziehungen, in die er kommt, bestimmt; der Erregungszustand an sich

Digitized by Google

hat aber gar keinen psychologischen, sondern nur physiologischen Werth.

Das Psychologische bei einer Einwirkung ist also nicht der betreffende Erregungszustand der Nervenfaser, sondern der Beziehungscomplex dieses Zustandes zu anderen im Bewußtseyn vorhandenen Zuständen. Das Empfinden resp. Wahrnehmen besteht demnach nur darin, daß sich psychologische Beziehungen der Zustände zu einander bilden.

Worin bestehen denn nun aber diese Beziehungen, die einem physiologischen Bewegungszustand erst seinen psychologischen Werth geben, ihn zur Empfindung erheben? Es ist klar, daß diese Beziehungen einen realen Bewußtseynsgegenstand bilden, daß sie selbst also zum Bewußtseyn kommen müssen, wenn in ihnen der Bewußtseynswerth eines Zustandes gegeben seyn soll. Welches ist nun dieser reale Bewußtseynsgegenstand in einer Empfindung, wenn es der betreffende Nervenzustand nicht ist, welcher Art sind diese Beziehungen der einzelnen Zustände zu einander?

Diese Frage habe ich meines Wissens zum erstenmal zu beantworten versucht. Die Physiologie und Psychophysik hat in neuerer Zeit genau bestimmt, unter welchen physiologischen Bedingungen eine gewisse Empfindung zu Stande kommt. Aber die Frage, wie es möglich ist, daß ein Nervenzustand mit einem ganz bestimmten Charakter zum Bewußtseyn kommt, in welcher Weise und nach welchen Gesetzen sich dieser Zustand im Bewußtseyn durch seine Beziehungen fixirt, und in welcher Weise sich die Empfindungsordnung aus der Natur des Empfindens nothwendig herausbildet, das habe ich, so viel ich weiß, zuerst und bis jetzt allein zu entscheiden versucht.*) Und diese Entscheidung liegt nach meinem Urtheil darin, daß, wie ich gezeigt habe, psychologische Beziehungen zwischen den einzelnen Nervenzuständen, die an sich nur physiologischen, keinen psychologischen Werth haben, bestehen, wenn ich auch dort das Wort „Beziehung"

*) G. H. Schneider: „Die Unterscheidung, Analyse, Entstehung und Entwickelung derselben 2c." Zürich 1877.

Digitized by Google

nur selten gebraucht habe. Diese psychologischen Beziehungen der Nervenzustände zu einander sind die „primitiven Differenzempfindungen". Die Zustandsdifferenzen bilden nach meiner Ansicht den Gegenstand des Empfindens, d. h. des Bewußtwerdens vom Daseyn der Zustände. Die fixirten Empfindungen kommen nicht dadurch zu Stande, daß sich die Erregungszustände direkt in bestimmte Bewußtseynselemente umsetzen, sondern dadurch, daß sich durch immerwährendes Fühlen von Veränderungen, von Zustandsdifferenzen im Laufe der Entwickelung ein allmäliges Unterscheiden der Zustände nach allen Richtungen hin herausbildet. Der thierische Organismus ist nicht befähigt, einzelne Nervenzustände direkt als solche zu erkennen, sonst wäre das Maaß aller Empfindungen, wäre alles Erkennen ein absolutes; das psychophysische Gesetz würde nicht existiren; die Vollkommenheit der Zustandsunterscheidung würde nicht wechseln, sondern im Halbschlaf und bei abgelenkter Aufmerksamkeit müßten wir den specifischen Charakter einer Einwirkung ebenso gut erkennen, als bei größter Aufmerksamkeit; eine Entwickelung des Empfindens, d. h. des Unterscheidens aller verschiedenen Nervenerregungen wäre insofern undenkbar, als ja jeder Zustand vom Neugebornen ebensogut erkannt werden müßte als vom entwickelten Menschen, sobald nur einmal die physiologischen Verhältnisse dieselben wären; die Empfindung einer absoluten Ruhe wäre undenkbar, und unser Schwarz könnte nur ganz minimal zum Bewußtseyn kommen — nein, das thierische Lebewesen ist befähigt, eine Veränderung, eine Differenz der Zustände überhaupt zu fühlen, deshalb stehen alle Nervenzustände in Beziehung zu einander und bestimmen sich gegenseitig in ihrem Bewußtseynswerth; deshalb hat das psychophysische Gesetz ganz allgemeine Giltigkeit und das Maaß aller Empfindungen, überhaupt alles Erkennens ist nur ein relatives; deshalb empfinden wir das Schwarz ebenso deutlich, wie z. B. das Blau; deshalb existirt die allmälige Entwickelung der Zustandsunterscheidung; deshalb bildet sich mit dem Empfinden die Empfindungsordnung aus, die ganz in der Natur der primitiven

Digitized by Google

Differenzempfindung begründet ist; deshalb ist in dem Empfinden (Zustandsunterscheiden) zugleich das Element zum Urtheil enthalten; deshalb ist eben Empfindung und Urtheil bei den Contrasterscheinungen schwer zu trennen.

Die psychophysischen Untersuchungen der neueren Zeit haben gezeigt, daß, um zwei wenig differirende Einwirkungen als solche zu empfinden, es darauf ankommt, den Unterschied derselben unter sich noch wahrzunehmen. Da man aber den ursprünglichen Empfindungsbegriff nicht aufgeben wollte, so kam man in die Lage, zweierlei Empfindungen annehmen zu müssen, „absolute Empfindung" und „Unterschiedsempfindung". Darnach sieht man sich aber genöthigt, zwei verschiedene Empfindungsvermögen im thierischen Organismus vorauszusetzen, nämlich das Vermögen einen Erregungszustand in ein Bewußtseynselement umzusetzen und das Vermögen eine Zustandsdifferenz zu percipiren. Nun ist aber klar, daß das eine vom anderen fundamental verschieden und es nicht richtig ist, beide Vermögen vorausgesetzt, dieselben unter einen und denselben Begriff „Empfindung" aufzufassen. Wenn sich ein physiologischer Zustand in eine Bewußtseynserscheinung umwandelt, so ist das doch etwas ganz Anderes, als wenn die Differenz zweier solcher Zustände bewußt wird.

Abgesehen aber von diesem Mangel der Theorie von der doppelten Natur unseres Empfindungsvermögens ist gar nicht einzusehen, warum es noch nöthig seyn soll, daß zum Bewußtwerden zweier Zustände als solcher noch die Auffassung ihres Unterschiedes hinzukomme, wenn beide Zustände durch absolutes Empfinden derselben dem Bewußtseyn schon gegeben sind; denn wenn eine Empfindung durch den betreffenden Erregungszustand schon vollständig bestimmt und eine fixirte Empfindung schon vorhanden ist, so sind doch damit schon alle Unterschiede zu andern Empfindungen gegeben, wozu bedarf es dann noch einer besonderen Unterschiedsempfindung?

Eine solche aber dennoch vorausgesetzt, so kann man, wenn man ihr irgend einen Einfluß auf die absoluten Empfindungen

Digitized by Google

zuschreiben will, nur annehmen, daß sie diese fälscht; denn die absoluten Empfindungen müßten dann als die richtigen betrachtet werden, würden sie aber durch die Unterschiedsempfindungen verändert, so würden sie, nachdem sie vorher genau fixirt waren, nun wieder ungenau bestimmt. Diese beiden Empfindungsvermögen angenommen, müßte man sie also als zwei sich entgegenwirkende betrachten. Bestehen aber die absoluten Empfindungen in dem Umsetzen des physiologischen Zustandes in eine Bewußtseynserscheinung, und wird letztere durch diesen Zustand bestimmt, aber auch wiederum durch die Unterschiedsempfindung verändert, bleibt sie dann nach dieser Veränderung noch eine absolute?

Nach diesen beiden Empfindungsvermögen wäre unser Empfinden in jedem Falle ein absolutes, und zwar entweder ein absolut richtiges oder ein absolut falsches. Dem widerspricht aber die Erfahrung. Wir haben weder ein absolutes Maaß für unsere Zustandsunterscheidung, unser Empfinden, noch vermögen wir anzugeben, welches die richtigen, und welches die gefälschten Empfindungen sind. Man könnte zwar behaupten, daß die Empfindungen, welche einen Contrast bilden, gefälschte seyen; aber dann würde man bei genauerer Untersuchung finden, daß alle unsere Empfindungen mehr oder weniger gefälscht und keine derselben vollkommen richtig seyen; denn ein gewisser Contrast hängt jeder Empfindung an, da es keinen Zustand in unseren Sinnesnerven giebt, dem nicht ein anderer unmittelbar vorhergegangen wäre. Wenn es aber keine absolut richtigen Empfindungen giebt, dann kann auch nicht mehr von gefälschten die Rede seyn; es giebt dann nur ungenau fixirte; und das Empfindungsvermögen ist dann eben ein relatives und kein absolutes; und daß es in der That so ist, das beweist die tägliche Erfahrung. Wir mögen unsere Deductionen gestalten, wie wir wollen, wir kommen immer, sobald wir uns auf die Erfahrung stützen, auf den Schluß, daß unser Empfinden ein relatives, ein schwankendes Unterscheiden der einzelnen Nervenzustände ist; darnach kann es aber nicht in dem direkten Percipiren der

Digitized by Google

einzelnen Zustände als solcher, sondern einzig in dem Auffassen der Zustandsdifferenzen bestehen. —

Mag man hierüber nun auch denken, wie man wolle, mag man die psychologischen Beziehungen der Nervenzustände zu einander in den primitiven Differenzempfindungen gegeben sehen, wie nach meiner Ansicht, oder in etwas Anderem, so bleibt die Thatsache, daß irgend welche psychologischen Beziehungen der Zustände zu einander vorhanden sind, daß sie einen realen psychologischen Werth haben und sich die einzelnen Nervenzustände durch dieselben in ihrem psychologischen Werth gegenseitig bestimmen, der Erfahrung gemäß bestehen. Wer aber an solche Beziehungen nicht glaubt, der mache Versuche über die unten zur Sprache kommende extensive Beeinflussung der Unterscheidung, und er wird gar bald erfahren, wie sehr die Auffassung einer bestimmten Einwirkung sowohl von gleichzeitig vorhandenen als vorher dageweſenen andern Zuständen abhängig ist.

Vorausgesetzt nun, daß alle durch momentane Einwirkungen hervorgerufenen und reproducirten Nervenzustände zu einander in psychologischer Beziehung stehen, so sind zu unterscheiden einmal Beziehungen zwischen Zuständen, welche gleichzeitig nebeneinander existiren, von solchen zwischen Zuständen, welche nach einander auftreten, ohne daß sie in irgend einer Zeit nebeneinander bestehen; also simultane und successive Beziehungen. Beide will ich als reine von den combinirten Beziehungen unterscheiden. Unter diesen letzteren aber verstehe ich die Beziehungen zwischen Zuständen, welche successiv auftreten, aber auch nebeneinander bestehen bleiben. Schlage ich z. B. die einzelnen Töne eines Accordes nach einander an, lasse aber alle angeschlagenen Töne fortklingen, so bilden dieselben weder reine simultane, noch reine successive Beziehungen, sondern vielmehr combinirte, d. h. sowohl simultane als successive. Ferner sind die Beziehungen zwischen lauter durch momentane Einwirkungen hervorgerufenen Zuständen als Wahrnehmungsbeziehungen von denen zu unterscheiden, die

Digitized by Google

zwischen reproducirten Zuständen bestehen und als Vorstellungsbeziehungen zu bezeichnen sind. Sollen die Wahrnehmungsbeziehungen reine successive seyn, dann kann natürlich nur einer der betreffenden beiden Zustände momentan in der Wahrnehmung gegeben seyn, während der andere, etwa der unmittelbar vorhergegangene, bereits in die Vorstellung übergegangen ist. Die Beziehung, welche zwei räumlich oder zeitlich unmittelbar aneinander liegende Zustände zu einander bilden, werden wir am besten als direkte Beziehung bezeichnen im Gegensatz zur indirekten, welche zwei Zustände mit einander bilden, die räumlich oder zeitlich noch durch andere Zustände von einander getrennt sind; und endlich möchte ich Beziehungen, auf welche unsere Aufmerksamkeit besonders gerichtet ist, wegen ihrer unten zur Sprache kommenden auffallend größeren Bewußtseynswerthigkeit als markirte oder starke von den nicht markirten oder schwachen unterscheiden. Demnach hätten wir folgendes Beziehungssystem:

A. Reine simultane Beziehungen:

I. Reine simultane Wahrnehmungsbeziehungen:
   1) direkte:
      a) starke
      b) schwache
   2) indirekte:
      a) starke
      b) schwache.

II. Reine simultane Vorstellungsbeziehungen:
   1) direkte:
      a) starke
      b) schwache
   2) indirekte:
      a) starke
      b) schwache.

Digitized by Google

B. Reine successive Beziehungen:

I. Reine successive Wahrnehmungsbeziehungen:

1) direkte:

a) starke

b) schwache

2) indirekte:

a) starke

b) schwache.

II. Reine successive Vorstellungsbeziehungen:

1) direkte:

a) starke

b) schwache

2) indirekte:

a) starke

b) schwache.

III. Uebergangsbeziehungen:

1) direkte:

a) starke

b) schwache

2) indirekte:

a) starke

b) schwache.

C. Combinirte Beziehungen:

I. Combinirte Wahrnehmungsbeziehungen:

1) direkte:

a) starke

b) schwache

2) indirekte:

a) starke

b) schwache.

II. Combinirte Vorstellungsbeziehungen:

1) direkte:

a) starke

b) schwache

Digitized by Google

2) indirekte:
a) starke
b) schwache.

Hiernach kann also jeder Nervenzustand mit einem bestimmten anderen acht und zwanzig verschiedene Beziehungen bilden. Das sind aber noch nicht alle; denn außer Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen sind ohne Zweifel noch Gedächtnißbeziehungen vorhanden, welche wir aber wegen ihres ganz problematischen Bewußtseynswerthes hier nicht weiter berücksichtigen wollen, da uns die Erledigung der Frage, ob und wie weit der Gedächtnißinhalt unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen beeinflußt, zu weit abführen würde. —

Es fragt sich nun weiter, wie sich die Bewußtseynswerthigkeit der verschiedenen Beziehungen zu einander verhält, ob dieselbe bei allen Beziehungen die gleiche ist oder nicht, d. h. ob eine bestimmte Zustandsdifferenz ganz gleich aufgefaßt wird, wenn diese Zustände eine merkliche oder nicht merkliche, eine direkte oder indirekte ꝛc. Beziehung bilden, oder ob die Perception des Unterschiedes in den verschiedenen Fällen eine andere ist.

Zunächst ist wohl kein Zweifel darüber, daß eine Wahrnehmungsbeziehung eine ganz andere Bewußtseynswerthigkeit hat als eine Vorstellungsbeziehung; es verhalten sich beide jedenfalls zu einander wie ein durch momentane Einwirkung hervorgerufener Zustand zu einem blos producirten. Zustände, welche wir in der Wahrnehmung sehr deutlich unterscheiden, fließen in der Vorstellung gar bald in einander und werden, reproducirt, ununterscheidbar, eine Thatsache, welche keiner experimentalen Beweise mehr bedarf, da sie eine tägliche Erfahrung ist. Alle objectiven Unterschiede erscheinen ja, von besonderen Fällen, welche andere Ursachen haben, abgesehen, in der Vorstellung immer kleiner als in der Wahrnehmung, deshalb ist ein Vorstellungsbild immer verschwommener als ein Wahrnehmungsbild. Die Bewußtseynswerthigkeit der Vorstellungsbeziehungen ist also eine geringere als diejenige der Wahrnehmungsbeziehungen.

Digitized by Google

Weiter existirt eine psychologische Werthigkeitsdifferenz zwischen simultanen und successiven Beziehungen. Weber und Fechner haben bereits nachgewiesen, daß jede Unterscheidung zweier verschiedener Größen besser gelingt, wenn wir dieselben successiv mit denselben Nerven als simultan mit verschiedenen auffassen.

„So erkennen wir einen kleinen Unterschied zweier Gewichte leichter durch successives Abwägen mit derselben Hand, als gleichzeitiges mit verschiedenen Händen.“*) Bei Unterscheidung mit geschlossenen Augen ist diese Differenz der simultanen und successiven Unterscheidung sehr auffallend. Stellt man sich vor das Fenster, hält einen undurchsichtigen Gegenstand, etwa die Hand, vor die Augen und schließt nun diese, so ist man nicht im Stande eine Lichtdifferenz wahrzunehmen; bewegt man die Hand nach vorn und unten und wieder zurück nach den Augen, so bemerkt man diese successive Differenz sehr deutlich. Schon in einer früheren Arbeit**) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß nach meinen Beobachtungen die niederen Thiere jedenfalls eine viel geringere simultane als successive Unterscheidungsfähigkeit haben und daß auch Neugeborene ruhende Dinge im Anfang gar nicht zu bemerken scheinen. Dort habe ich auch einen Erklärungsversuch dieser Thatsache gegeben, indem ich alle Zustandsunterscheidung auf das Fühlen von Alterationen des Nervenprozesses zurückgeführt habe, wonach dann die simultane Unterscheidung nur als indirekte Auffassung successiver Differenzen zu betrachten ist.

Wenn aber die successive Unterscheidung eine andere und zwar feinere ist als die simultane und darnach successive Zustandsbeziehungen eine andere Bewußtseynswerthigkeit haben als simultane, so ist klar, daß auch ein Unterschied zwischen der Auffassung reiner und combinirter Differenzen und somit zwischen der Bewußtseynswerthigkeit der reinen und combinirten Beziehungen vorhanden ist; das läßt sich auch in der That leicht durch die

*) Fechner: „Elemente der Psychophysik“ I. p. 174

**) Schneider: „Warum bemerken wir mäßig bewegte Dinge leichter als ruhende?“ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie II 4.

Digitized by Google

Beobachtung feststellen. Zwei gleichzeitig gehörte Töne, die in ihrer Höhe wenig differiren, lassen sich bekanntlich sehr schwer unterscheiden. Hört man nun von zweien solchen Tönen zuerst nur den einen, dann, indem der zweite hinzukommt, beide gleichzeitig; so werden sie verhältnißmäßig viel leichter unterschieden, als wenn beide zu gleicher Zeit angegeben werden, obgleich doch die physikalischen und physiologischen Beeinträchtigungen im ersten Falle dieselben sind als im zweiten. Die Unterscheidung bei Combination der Differenzen ist aber in diesem Falle noch nicht so vollkommen als die Auffassung des reinen successiven Unterschiedes; hört man beide Töne nur nacheinander, so werden sie am leichtesten unterschieden. Die Auffassung der combinirten Differenzen liegt hier also in der Mitte zwischen der Unterscheidung der gleichzeitig und der nacheinander gehörten Töne. In andern Fällen dagegen ist die Combination der Unterschiede und die Vereinigung der Unterscheidung, der Auffassung beider Unterschiede eine so vollkommene, daß ein objectiv sich gleich bleibender Unterschied in der combinirten Perception ungefähr doppelt so groß erscheint als in der Auffassung des reinen simultanen oder des reinen successiven Unterschiedes; so daß die combinirte Beziehung in diesen Fällen dieselbe Bewußtseynswerthigkeit hat, als die reine successive und simultane zusammengenommen.*)

Sehr deutlich ist auch die psychologische Werthigkeitsdifferenz zwischen den direkten und indirekten, sowie zwischen den stärkeren und schwächeren Beziehungen, seyen es nun solche der Wahrnehmung oder der Vorstellung. Da sich das Vorstellungsbild ganz nach dem Wahrnehmungsbild richtet, so stehen die direkten und indirekten sowie die starken und schwachen Vorstellungsbeziehungen offenbar auch in demselben Verhältnisse in Betreff ihrer Bewußtseynswerthigkeit zu einander, wie die betreffenden Wahrnehmungsbeziehungen; so daß man aus den Untersuchungen der letzteren einen Schluß auf die Verhältnisse der ersteren machen kann.

---

*) Schneider: „Warum bemerken wir ꝛc.“ „Vierteljahresschrift ꝛc.“ II 4.

Digitized by Google

Die Wahrnehmungsbeziehungen kommen bei irgend welcher Wahrnehmung, die ja jeder Contrasterscheinung zu Grunde liegt, natürlich am meisten in Betracht, und wir haben diese deshalb auch hauptsächlich zu untersuchen.

Zuerst will ich bestimmen, welche Werthigkeit die direkten Wahrnehmungsbeziehungen im Verhältniß zu den indirekten haben, und dann die Frage erörtern wie sich die Werthigkeit einer markirten Beziehung zu derjenigen einer nicht markirten verhält. Eine successiv direkte Beziehung besteht zwischen zweien Zuständen, von denen der eine unmittelbar auf den anderen folgt; ihre Beziehung wird dagegen eine indirekte, sobald eine größere Zeit verfließt, bevor der zweite Zustand nach dem ersten auftritt; da in diesem Falle immer andere Zustände (andere Einwirkungen oder Ruhezustände) zwischen beide zu liegen kommen. Es ist demnach zu untersuchen, wie sich die Auffassung resp. Unterscheidung zweier Zustände gestaltet, wenn der eine unmittelbar auf den anderen folgt, und wie die Verhältnisse sind, wenn eine längere Zwischenzeit zwischen beiden liegt, so daß ihre Beziehung zu einander nicht mehr eine direkte, sondern nur noch eine indirekte ist.

E. H. Weber hat zuerst und bis jetzt allein dahinschlagende experimentale Untersuchungen veröffentlicht.*)

„Ich habe bei verschiedenen Menschen Reihen von Experimenten darüber gemacht, in welchem Grade die Vergleichung zweier Empfindungen unvollkommener wird, wenn 2, 5, 10, 15, 20, 25, 30, 35, 40 und mehr Secunden vergehen, ehe die zweite Empfindung auf die erste folgt, mit der sie verglichen werden soll. Bei manchen Menschen wurde die Vergleichung schon nach 10 Secunden sehr unvollkommen. Bei größeren Gewichtsunterschieden kann mehr Zeit vergehen, ehe man verhindert wird das schwerere Gewicht von dem leichteren zu unterscheiden, als bei sehr kleinen Gewichtsunterschieden. Mir gelang es, ein Gewicht von 14 Unzen oder sogar bisweilen ein Gewicht von $14^1/_2$ Unzen

*) E. H. Weber „Tastsinn und Gemeingefühl." Wagners Handwörterbuch III. S. 545.

Digitized by Google

noch von einem Gewichte von 15 Unzen zu unterscheiden, wenn zwischen der ersteren und der letzteren Empfindung 15 bis 30 Secunden vergangen waren. Sogar nach 35 Secunden gelang es mir, bisweilen noch das schwerere Gewicht vom leichteren zu unterscheiden, niemals aber, wenn 40 Secunden vergangen waren. Wenn der Gewichtsunterschied größer war, so konnten 60 bis 90 Secunden vergehen, ehe die zweite Empfindung der ersteren folgte, und dennoch konnte ich das schwerere Gewicht vom leichteren unterscheiden, z. B. wenn sich die Gewichte wie 4 zu 5 verhielten. Bei noch größeren Gewichtsunterschieden konnten sogar über 100 Secunden vergehen. Bei Gesichtsempfindungen machte ich ähnliche Erfahrungen. Ich hielt Menschen eine auf Papier mit Tinte gezeichnete schwarze Linie vor, und ließ, nachdem ich sie wieder weggenommen hatte, 30 Secunden oder sogar 70 Sekunden vergehen, ehe ich eine zweite Linie vorzeigte, die sonst gleich, aber um $^1/_{11}$ länger war, und doch wurde die längere von der kürzeren noch unterschieden. Die Unterscheidung fiel aber, wenn 70 Secunden vergangen waren, so schwer, daß man wohl sah, daß die Unterscheidung nach 80 Secunden unmöglich gewesen sein würde. Wenn die Längen der Linien sich wie 20: 21 verhielten und also um $^1/_{21}$ differirten, konnte die längere Linie von der kürzeren wohl noch nach 30 Secunden, nicht aber nach 40 Secunden unterschieden werden. Wenn sich die Längen der Linien wie 50:51 $^1/_4$ verhielten, wurde die längere Linie von der kürzeren nach 3 Secunden, nicht aber nach 5 oder 10 Secunden unterschieden. Man kann auf diese Weise messen und in Zahlen angeben, wie die Deutlichkeit der Erinnerung von Empfindungen von Secunde zu Secunde abnimmt.

Da man so selten Gelegenheit hat über solche geistige Vorgänge Messungen zu machen, so empfehle ich diese Versuche der Aufmerksamkeit der Psychologen."

Weber hat ganz Recht, wenn er derartige Untersuchungen der Aufmerksamkeit der Psychologen empfiehlt; sie haben in der That eine große Bedeutung für die Aufklärung über die Natur des Empfindens. Ich habe sie nach allen Seiten

Digitized by Google

hin fortgesetzt und sowohl Gewichte, wie Linien, als auch insbesondere Tonhöhen und Klangfarben zu unterscheiden versucht.

Nach den Resultaten, welche Weber hier angiebt, scheint eine ganz allmälige Abnahme der Unterscheidungsfähigkeit bei Zunahme der Zwischenzeit stattzufinden. Darauf hin hoffte ich, es würde sich bei zahlreichen Versuchen ein bestimmtes Gesetz hierin erkennen lassen. Allein trotz zahlreicher Versuche an mir und an anderen Personen, auch an Kindern, konnte ich kein solches Gesetz konstatiren. Ich schrieb deshalb von Neapel aus an Fechner und bat ihn um gütige Mittheilung darüber, ob ihm weitere Untersuchungen hierüber bekannt seyen, und ob er nicht selbst solche gemacht habe und erhielt folgende Antwort: „Es ist mir nichts von anderer Seite darüber bekannt; auch in meinen Elementen nichts darüber enthalten; doch habe ich bei meinen Gewichtsversuchen, die in den Elementen erst unvollständig mitgetheilt sind, selbst diese Frage berücksichtigt und dabei gefunden, daß jedenfalls eine zu kurze Zwischenzeit der Genauigkeit der Vergleichung nicht günstig ist; im Uebrigen ist der Ausfall nach Umständen sehr verschieden und zu einem bestimmten Gesetze bin ich nicht gelangt. Auch dürfte sich ein solches schwer finden lassen, da unstreitig Nachdauer des Eindrucks und Ermüdung durch den Eindruck ein complicirtes Spiel treiben."

Bei Versuchen mit Farben, insbesondere mit gesättigteren kommt allerdings die von Fechner hervorgehobene Nachdauer des Eindrucks und besonders die Ermüdung sehr in Betracht, sobald man die Zwischenzeit sehr klein wählt; so daß in der That eine zu kurze Zwischenzeit der Unterscheidung nicht günstig ist. Aus diesem Grunde sind Licht- und Farbenversuche zur Untersuchung der hier gegebenen Frage unpractisch. Bei Versuchen mit Gewichten, Linien und Tönen oder bei Unterscheidung zweier verschieden glatter Flächen fallen diese Beeinträchtigungen dagegen fast vollständig weg; und die Unterscheidung ist nach meinen Beobachtungen dann am genauesten, wenn nicht mehr als $^1/_2$ Sekunde Zwischenzeit vergeht und womöglich eine Ein-

Digitized by Google

wirkung unmittelbar auf die andere folgt. Dagegen zeigen sich die Versuchsresultate von einer Menge anderer Umstände, am meisten aber von anderen gleichzeitig vorhandenen und kurz vorher stattgefundenen Einwirkungen abhängig. Wer, wie gesagt, keine psychologischen Beziehungen der einzelnen Nervenzustände zu einander annimmt und die Meinung hat, jeder Zustand komme unabhängig von anderen zum Bewußtseyn; der wird in der That seinen Irrthum bald genug einsehen, wenn er Versuche über seine Unterscheidung zweier Einwirkungen bei verschiedener Zwischenzeit macht. Keine Untersuchungen lassen die gegenseitige psychologische Abhängigkeit der einzelnen Nervenzustände besser erkennen als die angegebenen.

Eben wegen dieser mannigfachen Beziehungen und gegenseitigen Beeinflussung ist ein Gesetz über die Abnahme der Unterscheidung bei Zunahme der Zwischenzeit nicht zu finden; und die Untersuchungen hierüber gehen allemal ohne Weiteres in Bestimmungen der mannigfachen Beziehungen und Einflüsse über.

Es tritt bei derartigen Unterscheidungsversuchen immer die Thatsache deutlich hervor, daß jeder Nervenzustand von uns in gewissem Sinne beurtheilt wird, daß Empfindung und Urtheil, wie Fechner richtig sagt, hier nicht scharf zu scheiden ist, daß sich eben jeder Zustand psychologisch nur durch seine Beziehungen zu anderen resp. durch die primitiven Differenzempfindungen bestimmt. Die Versuche zeigen stets, daß jeder Nervenzustand nicht immer gleich, sondern je nach den Umständen verschieden fixirt wird, bald identisch scheint mit diesem, bald mit jenem, daß sein Bewußtseynswerth ein wechselnder und der Punkt seiner Fixation (in der „Empfindungsordnung") ein hin und her schwankender ist. Ein solches Schwanken der psychologischen Werthigkeit eines Zustandes wäre nicht denkbar, wenn dieser Bewußtseynswerth nur durch den betreffenden Zustand bestimmt würde.

Sämmtliche Versuche habe ich nach der Methode der richtigen und falschen Fälle angestellt, theils an mir selbst, theils an anderen Personen, auch besonders an Kindern, und

Digitized by Google

zwar habe ich immer zwei Einwirkungen gewählt, welche nach meinem Vermuthen sicher eben unterschieden wurden, sobald die eine unmittelbar der anderen folgte. Indem ich nun bald eine große, bald eine kleine Zwischenzeit wählte, bald auch wieder die eine Einwirkung unmittelbar der anderen folgen ließ oder von einer sehr großen Zwischenzeit allmälig zu einer kleinen überging und alle Fälle, in denen beide Reize für identische gehalten oder unterschieden wurden, notirte, suchte ich zu bestimmen, bis zu welcher Zwischenzeit eine Unterscheidung in allen Fällen stattfand und von welcher Zeit an dieselbe ganz unsicher wurde. Sobald die falschen Fälle den richtigen an Zahl gleich kamen, nahm ich an, daß eine Unterscheidung nicht mehr stattfand. Daß alle Fälle falsch würden, kommt natürlich äußerst selten vor; denn das nicht Unterscheiden zweier Zustände offenbart sich ja nicht immer in der vermeintlichen Gewißheit, daß beide identisch seyen, sondern meist in der Ungewißheit d. h. in der Unmöglichkeit mit Sicherheit angeben zu können, ob sie gleich oder verschieden sind.

Die meisten Versuche habe ich im Gebiet der Gehörsempfindungen gemacht, an denen die extensive Beeinflussung der Unterscheidung leicht zu konstatiren ist, trotzdem man auf eine Menge Beeinträchtigungen zu achten hat. Die Resultate werden zunächst andere, wenn man den zuerst gehörten Ton in der Vorstellung festzuhalten sucht, als wenn man die Aufmerksamkeit in der Zwischenzeit ablenkt, so daß Reproductionen oder Wahrnehmungen anderer Töne oder Geräusche zwischen beide zu unterscheidende Töne zu liegen kommen und den zuerst gehörten Ton leicht verdrängen. Im ersten Falle bleibt die Beziehung der beiden Töne mehr oder weniger vollkommen eine direkte und die Unterscheidung ist darnach eine vollkommenere; während sich im zweiten Falle die Unterscheidung unsicherer zeigt, da die Tonbeziehung eine indirekte geworden ist. Von dieser Regel kommt eine Abweichung vor, welche aber eine ganz andere Ursache hat. Ich machte die Beobachtung, daß ein Knabe von 14 Jahren einen Ton von einem vorhergehörten höheren Tone auch bei sehr großer Zwischenzeit noch unterschied. Im ersten Augenblicke erstaunt hierüber,

Digitized by Google

vermuthete ich doch bald die Ursache. Ich strich nun zuerst einen tieferen und nachher einen etwas höheren Ton an; und jetzt hielt der Knabe den ersten nicht nur für gleich hoch dem zweiten, sondern für noch höher als diesen. In beiden Fällen hatte ich ihn gebeten sich den ersten Ton zu merken und an nichts anderes zu denken. Jetzt ließ ich den Knaben einen Ton längere Zeit aushalten und fand nun meine Vermuthung bestätigt; er zog den Ton hinauf. Bei noch weiteren Untersuchungen fand ich das Gesetz bestätigt, daß Personen, welche eine Disposition zum Hinauf- oder Herunterziehen der Töne bei längerem Aushalten derselben haben, diese auch in der Vorstellung (Erinnerung) hinauf und herunterziehen, sobald sie sich bestreben, die Töne längere Zeit in der Vorstellung festzuhalten. Aus dieser Thatsache, welche mit der extensiven Beeinflussung der Unterscheidung direkt nichts zu thun hat, erklärt sich die oben angeführte unerwartete Beobachtung.

Nur bei Personen, welche die Töne weder hinauf- noch herunterziehen, ist die Unterscheidung beim Bemühen sich den ersten Ton zu merken auch nach längerer Zwischenzeit noch eine relativ vollkommene, da in diesem Falle die Beziehung der beiden Töne eine direkte bleibt. Gelingt es, die Aufmerksamkeit in der Zwischenzeit vom ersten Tone abzulenken, was am sichersten dann erreicht wird, wenn man inzwischen andere Töne anstreicht; dann wird die Unterscheidung bei wenig Sekunden Zwischenzeit schon eine sehr unvollkommene, man hält beide Töne für gleich hoch, ihr Unterschied ist scheinbar verkleinert oder gar für das Bewußtseyn $=0$ geworden, und je vollkommener diese Ablenkung der Aufmerksamkeit vom ersten Ton ist, je weniger beide Töne eine direkte Beziehung mit einander bilden, desto unvollkommener ist die Unterscheidung, desto mehr schwindet für das Bewußtseyn ihre Höhendifferenz.

Diese Regel hängt nun wieder von verschiedenen Umständen ab. Harmoniren die in der Zwischenzeit wahrgenommenen oder reproducirten Töne mit dem ersten Ton; dann wird derselbe

Digitized by Google

durch die Zwischentöne d. h. Töne, welche in der Zwischenzeit gehört werden, in der Vorstellung mit festgehalten, auch wenn man nicht an ersteren denkt. Bilden die Zwischentöne dagegen mit dem ersten Ton eine Dissonanz, dann stören sie die Unterscheidung, und zwar dieses um so mehr, je näher sie demselben liegen d. h. je geringer die Höhendifferenz zwischen dem ersten Ton und den Zwischentönen ist. Dabei macht man gar bald die Erfahrung, daß nicht nur auf dem gleichen Instrument angestrichene Töne in der Zwischenzeit die Unterscheidung der beiden betreffenden Töne beeinträchtigten, sondern daß jedes, auch das geringste in der Zwischenzeit gehörte Geräusch einen die Unterscheidung beeinträchtigenden Einfluß hat; das ist ein klarer Beweis von der gegenseitigen psychologischen Beziehung und Abhängigkeit der einzelnen Nervenzustände und von dem Hin- und Herschwanken des Punktes, in welchem ein Zustand im Bewußtseyn durch die wechselnden Beziehungen zu andern fixirt wird.

Dieses Schwanken der Nervenzustandsfixation im Bewußtseyn nimmt indessen in allen Sinnesgebieten ab, sobald eine größere Uebung im Unterscheiden innerhalb des betreffenden Sinnesgebietes stattfindet; und die Thatsache, daß die Unterscheidungsfähigkeit zur Zwischenzeit im umgekehrten Verhältnisse steht, d. h. daß je nach der Zwischenzeit die objectiv sich gleichbleibende Differenz für das Bewußtseyn bald größer, bald kleiner, bald $= 0$ erscheint und zwar für das Bewußtseyn einen um so geringeren Werth hat, je größer die Zwischenzeit ist und umgekehrt, diese Thatsache hat nicht dieselbe Bedeutung für geübte Musiker und Maler als wie für Menschen, deren Zustandsunterscheidung noch wenig entwickelt ist. Bei einem tüchtigen Musiker z. B. sind durch die langjährige Uebung, durch die millionenfache wiederholte Auffassung der Tonbeziehungen alle Töne so vollkommen im Bewußtseyn fixirt, daß jeder Ton sofort als solcher erkannt wird und deshalb auch zwei differirende Töne nach langer Zwischenzeit noch unterschieden werden. Auch ich vermochte früher, als ich noch viel Violine spielte und häufig in Orchesterconcerten mitwirkte, von jedem gehörten Tone sofort

Digitized by Google

zu sagen, welcher es war. Unter solchen Verhältnissen ist die extensive Beeinflussung der Unterscheidung äußerst gering.

Der Einfluß der Uebung zeigt sich aber schon ganz auffallend bei jedem Versuch mit dem unentwickeltsten Individuum, und zwar in einer Weise, daß bei der zweiten oder dritten Reproduction einer Tonhöhendifferenzempfindung die Auffassung der Differenz eine ganz andere ist als bei der ersten Wahrnehmung, insbesondere, wenn die Aufmerksamkeit auf dieselbe gerichtet und die Höhenbeziehung der beiden Töne eine starke ist.

Es sind deshalb zur Vermeidung der Beeinträchtigung durch die Uebung bei Versuchen folgende Momente zu beachten. Soll die Auffassung einer bestimmten Höhendifferenz bei verschiedener Zwischenzeit beobachtet werden, so darf man in den Versuchen nicht mit der Unterscheidung bei kleiner, sondern man muß mit solcher bei großer Zwischenzeit beginnen, d. h. zuerst die Zwischenzeit so groß nehmen, daß die Töne sicher nicht unterschieden werden und die Zeit dann allmälig so verkleinern, bis eine Unterscheidung stattfindet. Geht man den umgekehrten Weg, dann werden die Resultate wesentlich andere; denn ist eine Differenz einmal empfunden, dann kommt dieselbe auch bei größerer Zwischenzeit noch zum Bewußtseyn.

Man muß ferner darauf achten, daß man nicht mehreremal hintereinander dieselben Töne nimmt. Da es bei einer solchen Unterscheidung zweier Töne ja nur auf die Intervalle ankommt, wie jede Unterscheidung von der Zustandsdifferenz und nicht von einzelnen Zuständen direkt abhängig ist, so kann man mit den Tönen immer wechseln, wenn man nur die bestimmte Höhendifferenz behufs Untersuchung der Unterscheidungsfähigkeit beibehält. Aber auch dann stellen sich wieder Beeinträchtigungen ein. Gewisse Töne, welche sehr oft gehört worden sind, werden viel leichter in die Erinnerung zurückgerufen als andere. Haben nun die bei den Versuchen wahrgenommenen Töne gleiche Höhe als erstere, dann werden sie auch leichter eine gewisse Zeit in der Vorstellung festgehalten, und die extensive Beeinflussung der Unterscheidung ist nur eine relativ geringe.

Digitized by Google

Von sehr großem Einfluß sind aber insbesondere die kurz vor den Versuchen gehörten anderen Töne, von denen sich die Fixation des ersten Versuchstones sehr abhängig zeigt. Auch ist es nicht gleichgiltig, ob man letzteren ein- oder mehreremal anstreicht; im letzten Falle bleibt er viel länger im Gedächtniß und wird viel vollkommener im Bewußtseyn fixirt, als im ersten; so daß dann die extensive Beeinflussung der Unterscheidung auch nur eine geringe ist.

Zu all diesen Beeinträchtigungen kommt aber noch ein anderer Umstand hinzu, der die Versuchsresultate unsicher macht. Stellt man die Versuche an anderen Personen an, dann hat die Fragestellung sehr großen Einfluß auf die Antworten, das ist besonders bei Kindern der Fall. Das Kind will nicht falsch antworten, sondern so, wie es der Fragende erwartet; das findet aber ersteres an der Fragestellung heraus. Auf die Frage: „sind die Töne gleich oder verschieden?“ antwortet ein Kind, wenn es unsicher ist, regelmäßig: „verschieden.“ Stellt man die Frage umgekehrt: „sind sie verschieden oder gleich?“ erhält man in den meisten Fällen die Antwort: „gleich.“ An Erwachsenen macht man aber dieselbe Erfahrung. Es liegt das an einer Gewohnheit, nach welcher wir alle eine Frage mit zwei Möglichkeiten so stellen, daß wir diejenige Möglichkeit, welche wir bejaht wünschen oder deren Bejahung wir wenigstens erwarten, immer ans Ende der Frage setzen, so daß der Gefragte in der Regel schon weiß, welche Antwort man erwartet; das übt aber einen gewissen Einfluß auf sein Urtheil aus. Es ist also erforderlich, daß man bei den Versuchen mit anderen Personen die Fragen stets wechselt.

Sehen wir aber auch von dem Einfluß der Fragestellung ganz ab; so sind die Umstände, unter welchen zwei Töne bei längerer Zwischenzeit gehört werden, weder jemals dieselben bei dem einen wie beim anderen, noch sind sie für die Unterscheidung der Töne resp. deren Fixation im Bewußtseyn gleichgiltig. Aus diesem Grunde ist es unmöglich mit Sicherheit festzustellen in welchem Verhältnisse die Unterscheidungsfähigkeit bei Zunahme der Zwischenzeit abnimmt, ob im einfachen oder quadratischen

Digitized by Google

oder in einem anderen. Dagegen ist das bereits von E. H. Weber erkannte allgemeinere Gesetz, daß bei Zunahme der Zwischenzeit die Unterscheidungsfähigkeit überhaupt abnimmt, bei allen Versuchen deutlich zu erkennen und unschwer zu konstatiren. Zwei Töne, welche in ihrer Höhe so nahe aneinanderliegen, daß man sie, einen unmittelbar nach dem andern gehört, eben noch deutlich von einander unterscheidet, als zwei verschiedene erkennt, bilden für das Bewußtseyn nur einen einzigen Ton, werden sicher nicht unterschieden, sobald die Zwischenzeit etwa $^1/_2$—1 Minute beträgt.

Wie mit der Tonhöhenunterscheidung, so verhält es sich aber mit allen anderen Wahrnehmungen; die extensive Beeinflussung der Unterscheidung macht sich bei jeder Wahrnehmung geltend. Um etwa Töne in Bezug auf ihre Klangfarbe zu unterscheiden, die sehr wenig differirt, wie etwa beim Vergleichen zweier Violinen in Betreff ihrer Güte, genügt es nicht, daß ich das eine Instrument heute spiele und das andere morgen; sondern ich muß eines unmittelbar nach dem anderen hören. Bei längerer Zwischenzeit hält man zwei wenig differirende Instrumente fast immer für ein und dieselben. Eine Ausnahme hiervon findet nur dann statt, wenn man eines derselben oder ein drittes derselben Art sehr genau kennt. Im letzten Falle unterscheidet man jedes der beiden ersten von dem dritten und in Folge dessen indirekt von einander auch noch nach längerer Zwischenzeit; so daß sich auch hier das bereits erwähnte Gesetz erkennen läßt, daß die Uebung der extensiven Beeinflussung der Unterscheidung entgegenwirkt, diese z. Th. paralysirt.

Vergleicht man Linien mit einander; dann ist sehr darauf zu achten, daß jeder Punkt der einen wie der anderen von jedem Punkte des Blattrandes oder anderer sichtbarer Linien und Flecken weiter entfernt ist, als die Linien selbst lang sind; denn im anderen Falle beurtheilen wir die Länge der Linien sofort nach den Entfernungen ihrer Endpunkte von außerhalb liegenden Punkten.

Digitized by Google

Mit am reinsten zeigt sich die extensive Beeinflussung der Unterscheidung bei Tastempfindungen, etwa beim Versuch die relative Glätte zweier Papierstücke zu unterscheiden. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß derjenige, welcher die Papiere betastet, dieselben nicht zu sehen bekomme, sonst beeinflußt das Aussehen derselben die Beurtheilung ihrer Glätte. — Aus allen Versuchen haben sich etwa folgende Verhältnisse ergeben: Die Unterscheidung zweier Zustände ist immer am deutlichsten, wenn der eine Zustand unmittelbar auf den anderen folgt und die Beziehung beider eine direkte ist. Bis zu einer Zwischenzeit von $^1/_2$ Sekunde tritt keine merkliche Veränderung der Unterscheidungsfähigkeit ein; und auch bei 1 Sekunde Zwischenzeit ist die Abnahme der letzteren nur in manchen Fällen deutlich erkennbar. Wird die Zwischenzeit größer, so daß andere Einwirkungen oder Erinnerungen sich in dieselbe eindrängen können und sich in der That eindrängen, so daß die Beziehung der zu unterscheidenden Zustände nur noch eine indirekte ist, dann nimmt die Unterscheidung der Zustände nicht allmälig, sondern mit einem male auffallend ab und zeigt sich von sehr vielen verschiedenen Umständen resp. Beziehungen zu anderen Zuständen abhängig. Die Unterscheidung wird dann eine indirekte, indem die beiden Zustände direkt nur von reproducirten oder anderen in der Zwischenzeit wahrgenommenen Zuständen unterschieden werden. Gelingt es, die Aufmerksamkeit in der Zwischenzeit vollkommen abzulenken, so genügt eine einzige Sekunde Zwischenzeit, um eine Unterscheidung sehr differenter Zustände unsicher zu machen. Bemüht man sich dagegen den ersten Zustand im Gedächtniß festzuhalten, dann können je nach den Umständen 2 bis 30 Sekunden vergehen, ehe die Unterscheidungsfähigkeit merklich abnimmt. Ist die Differenz aber nur eine so geringe, daß sie bei einer Zwischenzeit von weniger als $^1/_2$ Sekunde nur eben deutlich merkbar ist, dann zeigt sich die Unterscheidung bei einer Zwischenzeit von mehr als 30 Sekunden mit seltenen Ausnahmen immer unmöglich.

Zwei Papierstücke, die ich mir hinlegen ließ, ohne sie selbst anzusehen, und welche ich in Bezug auf ihre Glätte eben deut-

Digitized by Google

lich unterschied, wenn ich das eine unmittelbar nach dem andern berührte d. h. wenn ich mit dem Finger von dem einen zum anderen strich, ohne die Hand zu heben; vermochte ich nicht zu unterscheiden, wenn die Zwischenzeit von der Berührung des einen zu der des anderen mehr als zwei Sekunden betrug. Die Klangfarben zweier Violinen unterschied ich sicher nicht mehr, wenn (beim Bemühen sich die Farbe des ersten Tones zu merken) die Zwischenzeit mehr als 20 Sekunden betrug, während ich eine sehr deutliche Differenzempfindung hatte, sobald die Zwischenzeit weniger als 1 Sekunde war, und während sich bei der Zwischenzeit von 1 bis 20 Sekunden die Unterscheidung in verschiedenem Grade unsicher erwies. Bei andern Personen wurde dieselbe Unterscheidung der beiden Violinen schon bei mehr als 2 Sekunden Zwischenzeit ganz unsicher.

Zwei Linienlängen im Verhältniß von 19:20 wurden von mehreren 13 bis 14 jährigen Knaben in dem Grade unterschieden, daß bei einer Zwischenzeit von 5 Sekunden ohne künstliche Hin- oder Ablenkung der Aufmerksamkeit von 32 Fällen 13 richtig und 19 falsch, bei 2 Sekunden Zwischenzeit 14 richtig und 18 falsch, bei 1 Sekunde Zwischenzeit 20 richtig und 12 falsch und bei $^1/_2$ Sekunde Zwischenzeit alle Fälle richtig waren.

Bei Unterscheidung zweier Linienlängen, die im Verhältniß von 9:10 standen, zeigten sich:

bei 4 Sekunden Zwischenzeit 15 Fälle richtig und 17 falsch
" 2 " " 16 " " " 16 "
" 1 " " 29 " " " 3 "
" $^1/_2$ " " alle Fälle richtig.

Bei anderen Versuchen waren die Resultate ganz ähnliche.

Während ich nun in meinen Versuchen ganz dasselbe Gesetz bestätigt gefunden habe, welches E. H. Weber zuerst experimental nachweist, daß nämlich die Unterscheidungsfähigkeit mit der Zwischenzeit überhaupt abnimmt; so hat sich bei mir diese Abnahme in anderer Weise gezeigt, als wie sie nach den Weberschen Resultaten stattzufinden scheint.

Weber will Gewichte im Verhältniß von 29:30 nach 35 Sekunden zuweilen noch unterschieden haben, nicht aber nach 40 Sekunden. Zwei Linien im Verhältniß von 10:11 wurden nach ihm bei 70 Sekunden Zwischenzeit noch unterschieden; und erst bei noch größerer Zeit wurde die Unterscheidung sehr erschwert, so daß sie nach seinen Vermuthungen bei 80 Sekunden Zwischenzeit unmöglich geworden seyn würde. Nach meinen Erfahrungen ist eine Unterscheidung zweier Zustände bei 70 Sekunden keine direkte mehr und ist von ganz anderen Zuständen abhängig; und in diesem Falle lassen 10, auch 30 Sekunden Zwischenzeit mehr oder weniger keinen merklichen Unterschied der

Digitized by Google

Unterscheidungsmöglichkeit erkennen. Zwei Zustände, welche ich nach 30—50 Sekunden Zwischenzeit noch unterscheide, vermag ich dann auch noch bei einer Zwischenzeit von 60—120 Sekunden und mehr als verschiedene zu empfinden. Zwei Einwirkungen im Verhältniß von 4:5 unterscheidet man auch bei 30 Sekunden Zwischenzeit; indessen fällt diese Unterscheidung auch nicht schwer, wenn 1 Stunde zwischen den beiden Einwirkungen verfließt; und das Verhältniß etwa von 2:3 nimmt man auch noch wahr, wenn die Zwischenzeit mehrere Tage beträgt. Das ist aber dann keine **direkte** Unterscheidung, sondern letztere beruht darauf, daß bei uns entwickelten Menschen sich bestimmte Maße in allen Empfindungsgebieten durch die langjährige Uebung fest eingeprägt haben, nach welchen wir die beiden betreffenden Zustände beurtheilen.

Mit Ausnahme von denjenigen Fällen, in welchen Individuen, die in dem betreffenden Sinnesgebiet eine größere Uebung besitzen, sich bemühen, den ersten Zustand zu merken, nimmt nach meinen Beobachtungen die Unterscheidungsfähigkeit schon nach 1 bis 2 Sekunden Zwischenzeit auffallend ab, sobald es sich um einen auch bei der geringsten Zwischenzeit nur eben deutlich merklichen Unterschied handelt. Ist der Unterschied oder die Zwischenzeit größer, dann zeigt sich die Abhängigkeit beider Zustände von einander geringer, es wird dann jeder für sich im Bewußtseyn fixirt, ohne, daß die Beziehung zum betreffenden anderen Zustand diese Fixation besonders auffällig bedingte.

In jedem Falle geht aus allen derartigen Versuchen hervor, daß eine direkte Beziehung zweier Zustände viel deutlicher empfunden wird und für die Fixation eines Zustandes im Bewußtseyn eine viel größere Bedeutung hat, als eine indirekte. Zwei Zustände, welche man in direkter Beziehung noch deutlich unterscheidet, werden in indirekter Beziehung nicht mehr als zwei verschiedene empfunden, ihre objektiv gleich gebliebene Differenz hat im ersten Fall also auch für das Bewußtseyn noch eine bestimmte Größe, während sie für dasselbe im zweiten Fall = 0 ist. Hieraus geht also hervor, daß objectiv gleiche Differenzen für das Bewußtseyn nicht immer gleich sind, sondern daß eine objective Differenz dem Bewußtseyn immer größer erscheint, wenn die Componenten in direkter Beziehung stehen, als wenn diese eine indirekte ist.

(Schluß im nächsten Heft.)

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Digitized by Google

Leſſing's Philoſophie.

Eine Kritik.

Von Hermann Fiſcher.

Zweite Hälfte.

Nicht beſſer ſteht es um die Teleologie, wenn wir den Inhalt der Zwecke Gottes ins Auge faſſen, alſo von der Perſon des Wollenden zur Sache des Gewollten übergehen. Man hört ſo oft: wenn man die allerroheſte Form der Teleologie, nach der der Korkbaum für die Stöpſel geſchaffen ſey, mit Recht lächerlich finde, ſo müſſe man doch eine höhere Teleologie der Natur anerkennen. Ich kann mir unter dieſer ſchönen Etikette nichts Faßbares denken. Die Aeſthetik iſt ja auch eine teleologiſche Anſchauungsweiſe, und es wird Jeder gern in teleologiſchen Ausdrücken und Anſchauungen ſich bewegen, wenn er von den erhabenen und rührenden Eindrücken redet, die Natur und Geſchichte auf ihn machen. Aber er wird ſich dabei doch bewußt bleiben müſſen, daß das für die rein ſpeculative Anſchauung nichts beſagt. Denn jene höheren Zwecke oder Ideen, nach denen die Welt geregelt ſeyn ſoll, ſind eben doch auch Zwecke; d. h. das Merkmal des Wollens eines als begehrenswerth vorgeſtellten Gutes haben alle äſthetiſchen und ähnlichen Zweckſetzungen genau ſo an ſich, wie das Eſſen zur Stillung des Hungers; nur der Grund und die Hinſicht, in der ein Gut begehrenswerth ſeyn ſoll, iſt verſchieden. Und im Grund genommen, hat eine wie immer beſchaffene teleologiſche Weltanſchauung gar nicht das Recht, ſich über jene gemeinere Teleologie erhaben zu dünken. Denn als der Schöpfer ſeinen Schöpfungsplan ins Leben treten ließ, in dem unter Anderm

Digitized by Google

auch die Korkeiche sich befand, da wußte er im Voraus, daß man aus ihr Stöpsel machen werde, er muß es also auch gewollt haben. Ja jene gemeineren Anwendungen des Zweckbegriffs haben vor den feineren den großen Vorzug, daß sie den Zweckbegriff reiner und klarer darstellen, unvermengt mit sog. höheren Gesichtspunkten, welche denselben zu erweitern und umzugestalten scheinen, aber auch nur scheinen, denn auch ein ästhetisches Bedürfniß ist ein Bedürfniß.

Vielleicht wird nun darauf geantwortet, ein Zwecke setzender supramundaner Gott sey freilich ein Unding, aber die Welt habe eben eine immanente Teleologie in sich. Nun, das ist dann einfach keine Teleologie mehr. Eine faktische Entwicklung der Welt zu immer höheren Bildungen — wobei noch stets zu bedenken ist, daß diese Bildungen zunächst eben unserer menschlichen Anschauung als höher erscheinen — kann man ja annehmen; aber ob darin eine Zielstrebigkeit liege, ist eine zweite Frage, und diese negativ zu beantworten, d. h. zu zeigen, wie höhere Bildungen aus niedrigeren entstehen können ohne Zwecksetzung, dazu hat, wie oben erwähnt, Darwin für das Gebiet der organischen Natur einen sehr beachtenswerthen Versuch gemacht. Ja, ich möchte sagen, es ist wenigstens eine unendliche Weiterbildung der Dinge vom rein causalistischen Standpunkt aus allein möglich, nicht vom teleologischen. Denn was soll eine unendliche Zielstrebigkeit? Eine aus bewußtem Wollen hervorgegangene Entwicklung, die doch kein Ziel, eine Teleologie, die doch kein τέλος hätte?

Wie hat sich aber Lessing zu diesen Fragen gestellt? Stellen aus der Dramaturgie, deren Spicker auch ein paar angeführt hat, wollen wir doch lieber bei Seite lassen; das sind exoterische Aeußerungen, die für die Philosophie Lessing's ganz bedeutungslos sind. Im Uebrigen aber kann nun auf den ersten Blick kaum ein Zweifel an Lessing's teleologischer Denkungsart entstehen. Spricht er doch öfters nicht nur von der Güte und Weisheit Gottes, sondern, was noch mehr dafür spricht, von den Mitteln, welche Gott wähle, wobei er, wenigstens an einer

Digitized by Google

sehr bekannten Stelle,*) sich so ausdrückt, als ob Gott in der Wahl seiner Mittel beschränkt wäre und sich gewissermaaßen an das halten müßte, was da ist, ganz wie Leibniz, der zwar die existentia, nicht aber die essentia der Dinge von Gott geschaffen seyn läßt. Hat aber Lessing eigentlich einen derartigen nicht absoluten, sondern bloß relativ vollkommenen Gott geglaubt, wie ihn allerdings manche Theologen annehmen?**) Das Christenthum der Vernunft will sich damit schlecht vereinigen lassen. Denn das „einzige vollkommenste Wesen" ist doch wohl nicht bloß faktisch und relativ, sondern es ist absolut das vollkommenste, der Inbegriff alles Seyenden, außer dem es nichts giebt; und diesem Panentheismus hat ja Lessing in dem Aperçü über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott nochmals und noch zweifelloseren Ausdruck gegeben.

Denken wir uns nun ein Wesen, das zwar das höchste ist und alles faktisch Existierende umfaßt und beherrscht, das aber doch nicht als ein im strengen Sinn absolutes zu bezeichnen ist, so wird für ein solches Wesen allerdings noch eine Steigerung seiner Vollkommenheit über den jeweiligen Stand hinaus denkbar seyn, man wird ihm also auch Zwecke zuschreiben dürfen. Ich will nun die Frage nicht untersuchen, ob ein solcher Gottesbegriff diesen Namen noch verdiene und ob er der philosophischen Bestimmung genügen könne, zu der überhaupt die Idee Gottes

*) In der Rettung des Cochläus (Hempel 14, 83): „Was gehen uns allenfalls die Werkzeuge an, die Gott gebraucht hat? Er wählt überhaupt fast immer nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten."

**) Auch Hume in den oben angeführten Dialogen läßt seinen Kleanthes sagen (Part XI, in.): „Das Wort „unendlich" schmeckt mehr nach einem Panegyricus als nach Philosophie; und alle Zwecke des Denkens, selbst der Religion, würden besser erreicht, wenn wir uns mit genaueren und bescheideneren Ausdrücken zufrieden geben wollten. Die Ausdrücke: bewundernswerth, ausgezeichnet, vorzüglich groß, weise und heilig, füllen die menschliche Einbildungskraft schon genügend aus; und alles, was darüber ist — abgesehen davon, daß es zu Absurditäten führt, — hat auf Affekte und Gefühle gar keinen Einfluß."

Digitized by Google

postuliert wird. Aber ich muß auf etwas anderes hinweisen. Auch dieser Gott ist — so definiert jedenfalls Lessing den seinigen — ein Wesen, außer und, noch mehr, ein Wesen, über dem nichts ist. Kann es nun für möglich gelten, daß dieses Wesen aus sich selbst heraus sich weiter entwickle und vervollkommne ohne einen von einem (nicht existierenden) noch höheren Wesen vorgesteckten Weg und Zweck — und man muß doch consequenterweise zugeben, daß jede Entwicklung der Welt als der (nach Lessing) Vorstellung Gottes auch eine Entwicklung Gottes selbst ist —: so ist a priori gar kein Grund vorhanden, warum diese Selbstentwicklungsfähigkeit nicht auch einem untergöttlichen Wesen zugetraut werden könnte; denn der Unterschied zwischen Gott und den Weltwesen ist nun kein absoluter und qualitativer mehr. Wenn aber das ist, so fällt die Postulierung Gottes als der zureichenden Weltursache weg; die einzige Fassung des Gottesbegriffs, in welcher er mit teleologischer Anschauung vereinbar ist, ist eine solche, welche sich selbst und die Teleologie als überflüssig aufhebt.

Wir hätten also die Wahl, ob Lessing im Christenthum der Vernunft eine nicht absolute Gottheit angenommen habe — wie könnte aber, genau genommen, von einer solchen der Satz gelten „alles, was sich Gott vorstellt, das schafft er auch"? — oder ob er demselben in seinen spätern Schriften widersprochen habe. Denn diese haben ja allen Anschein, teleologisch gedacht zu seyn. Ich hielte es für sehr wohl möglich, daß Lessing sich dergestalt widersprochen hätte, seys daß ihm jene alte „Grille", wie er das Fragment selbst nennt, gleichgiltig geworden, seys weil er auf den Widerspruch nicht aufmerksam geworden war. Aber ich halte es doch auch für möglich, daß es Lessing mit seiner Teleologie gar nicht so ernst gewesen wäre, wie es den Schein hat. So ein paar Wendungen, wie die oben angeführte von den Werkzeugen Gottes, könnte man ja dreingeben als bloß gelegentlich gebraucht. Aber die Erziehung des Menschengeschlechts? Wo Erziehung und Offenbarung ist, muß doch gewiß auch eine Absicht des Erziehenden

Digitized by Google

und Offenbarenden seyn? Und doch: nicht nur hat Hebler schon ganz vortrefflich nachgewiesen, daß Lessing's Begriff und Anwendung der Offenbarung sich selbst aufhebt,*) sondern Lessing selbst scheint denselben nur als einen exoterischen angesehen zu haben. Denn er sagt in der Vorrede: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll?" Damit ist der Begriff der einzelnen Offenbarung ad hoc aufgehoben und verwandelt entweder in den eines schon bei der Schöpfung für alle Zeiten von Gott in den Menschen gelegten Entwicklungskeims oder aber in den einer spontanen Entwicklung des Menschengeistes ohne jede vorgängige Hilfe Gottes. Das letztere hebt eigentlich den Gottesbegriff auf, denn es macht ihn überflüssig; und für die erstere Annahme scheint auch der Schluß der Vorrede zu sprechen: „Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?" Man muß sich aber klar seyn, daß mit jener Zurückverlegung der Offenbarung in den Schöpfungsanfang gar nichts gesagt und nichts gebessert ist. Denn Gott mußte, als er die Welt schuf, auch schon wissen, was in ihr vorgehen werde, und man hat die Wahl, ob man einen Gott, der ein für allemal schafft und sich dann zur Ruhe setzt, oder einen solchen, der immer wieder neu eingreift, vorziehen will. Faktisch ist beides dasselbe; sowie man sich vergegenwärtigt, daß Gott, wenn er Gott seyn soll, bei jedem neuen Weltregierungsakt seinen früheren unmöglich widersprechen darf, so wird eine solche Immanenz in der Schöpfung zwar — s. v. v. — unschädlich, aber auch überflüssig. Ich möchte es in der That nicht entscheiden, was Lessing mit dem angeführten Satze gemeint hat. In jedem Fall sind da Zweifel und Unklarheiten vorhanden, und es ist am Ende gleichgiltig, ob Lessing sich widersprochen oder ob er sich nicht unzweideutig genug ausgesprochen hat; aber eins von

*) Ich rede davon später im Zusammenhang.

Digitized by Google

beiden ist der Fall. Spicker freilich sieht auch hier lauter Licht und Klarheit.

Endlich noch ein Kapitel über „Lessing und Mendelssohn", und wir sind mit Spicker's erstem Theil, „Lessing's Philosophie", zu Ende; denn das ihm vorausgehende über „Lessing und Jacobi" ist schon abgehandelt.

Das Resultat von Spicker's Ausführungen über Mendelssohn läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß dieser Lessing gar nicht verstanden habe, ebensowenig als er Spinoza, Jacobi und Kant zu verstehen im Stande gewesen sey. Damit geschieht dem braven Mann immerhin etwas Unrecht. Gewiß, er war kein hoch angelegter speculativer Kopf, und Lessing übersah ihn ohne Zweifel ziemlich weit. Er übersah ihn um so mehr, je gründlicher er selbst speculierte; daher, trotz aller Fortdauer der allerwärmsten Freundschaft, der Unterschied zwischen beiden in späterer Zeit sich vergrößert. Spicker wird das freilich nicht zugeben dürfen. Denn wenn Lessing schon im Christenthum der Vernunft sich auf der vollen Höhe seiner Speculation zeigt, von der er später nie mehr herabgestiegen ist, so muß auch der Rangunterschied zwischen ihm und Mendelssohn von Anfang an derselbe gewesen seyn. Wie kam aber dann der große Denker dazu, einen so tief unter ihm stehenden Mann aus der Verborgenheit zu ziehen, eine philosophische Erstlingsschrift desselben ohne sein Vorwissen herauszugeben, mit ihm in philosophischer Correspondenz zu stehen und — das will doch wohl am meisten sagen — in einem gemeinsamen Werk*) ihm gerade den philosophischen Theil zur Bearbeitung zu überlassen? Nein, man denkt und Spicker in erster Linie denkt nicht nur von Lessing's Philosophie zu hoch, sondern auch von Mendelssohn zu niedrig. Ich möchte das nur durch ein paar Beispiele erhärten.

Mendelssohn sagt ausdrücklich, daß er von einer Erziehung des Menschengeschlechts, wie Lessing sie lehrt, keinen Begriff

---

*) „Pope ein Metaphysiker!"

Digitized by Google

habe. Spicker citiert zwei Stellen Mendelssohn's und folgert dann, daß derselbe „auch nicht das geringste Verständniß für Lessing's Entwicklungsprinzip" gehabt habe. Sieht man aber die beiden Stellen genauer an, so findet man, daß die Opposition gegen Lessing gar nicht mit philosophischen Mitteln operiert, sondern daß Mendelssohn einfach die empirische Thatsache eines Fortschritts in der Menschheit bestreitet, was für ihn als Juden gegenüber der „Erziehung des Menschengeschlechts", die im Christenthum doch einen Fortschritt sieht, nah liegen mochte. Somit kann man ihm auch in diesem Punkte keinen Mangel an philosophischem Verständniß zur Last legen. Fassen wir aber statt seiner die Frage philosophisch an, so werden wir ihm wieder nicht absolut Unrecht geben können. Mendelssohn's Philosophie ruht auf der Idee eines das Beste wollenden und thuenden Gottes, und dem Wortlaut nach setzt auch die Erziehung des Menschengeschlechts einen solchen voraus. Von diesem Standpunkt aus liegt aber keine Erwägung näher als die: wie reimt es sich damit, daß Gott den früher Gebornen die höhere Vollkommenheit der Nachkommen vorenthalten haben soll? (Jedermann sieht, daß das nur eine concretere Fassung der schon oben angestellten antiteleologischen Erwägung ist.) Die Idee des Fortschritts in der Menschheit ist nur dann der Mendelssohnischen gegenüber die höhere, wenn auf den Begriff einer göttlichen Präméditation Verzicht geleistet wird; das hat Mendelssohn nicht gethan, von Lessing ist es zweifelhaft, und bei Spicker werde ich wenigstens nicht völlig klug daraus, wie er sich dazu stellt; oder besser gesagt, ich glaube, daß er zwei Dinge in ein Joch spannen will, die zusammen nicht ziehen: Pantheismus und Individualität Gottes, immanente Weltentwicklung und Teleologie. Nur sollte er es dann dem guten Mendelssohn nicht zum Vorwurf machen, daß er sich lieber mit einem von beiden begnügen wollte.

Spicker findet es unbegreiflich, daß Mendelssohn, der den Nathan verstand und lobte, die Erziehung des Menschengeschlechts nicht verstanden habe. „Nathan steht im innigsten Zusammen-

Digitized by Google

hang mit der Erziehung des Menschengeschlechts, mit den Wolfenbüttler Fragmenten und den Freimaurergesprächen." ... „Diese [Mendelssohn's] Einsicht in die Bedeutung des Nathan ist ganz richtig, aber sie hätte sich nicht allein auf diesen, sondern auf Lessing's Gesammtauffassung, wie sie in den obengenannten Werken zum Ausdruck kam, erstrecken sollen." Wieso? Ich gebe gern zu, daß die Zusätze zu den Wolfenbüttler Fragmenten, die Erziehung des Menschengeschlechts und die Freimaurergespräche einander nicht widersprechen; aber welche „Gesammtauffassung" hätte denn Mendelssohn aus ihnen entnehmen können? Die erstgenannten gehören einmal vorweg nicht daher, bzw. nur insofern die ersten 53 Paragraphen der Erziehung des Menschengeschlechts darin stehen. Die Freimaurergespräche kommen, soweit sie überhaupt mit dem Nathan zusammengestellt werden können, mit dessen humanem Grundmotiv sehr wohl überein, und ich wüßte auch nicht, daß sich Mendelssohn irgendwo gegen dieselben geäußert hätte. Die Erziehung des Menschengeschlechts aber hat mit dem Nathan einfach das gemein, daß beide in toleranter Weise von dem Verhältniß zwischen Judenthum und Christenthum reden, sonst aber gar nichts. Im Gegentheil, wenn man wollte, so könnte man einen Widerspruch darin finden, daß beide Religionen, die im Nathan in der Parabel als völlig nebeneinanderstehende, wenigstens in Bezug auf ihren Werth nicht unterscheidbare Abkömmlinge derselben Urreligion erscheinen, im übrigen Stück aber so nebeneinandergestellt sind, daß der höhere Glanz auf den Vertreter des Judenthums fällt, daß diese beiden in der Erziehung des Menschengeschlechts als Glieder einer Fortschrittskette dargestellt sind, in welcher das Spätere dem Früheren gegenüber nothwendig ein plus hat. Aber das wäre ein übelangebrachter Versuch, eine Verschiedenheit zwischen zwei Dingen zu statuieren, welche gar nicht direkt vergleichbar sind. Denn Nathan ist in erster Linie ein Gedicht und sodann eine Tendenzschrift; welches die sonstige religionsgeschichtliche und philosophische Anschauung seines Dichters sey, würde man aus ihm

Digitized by Google

gewiß nicht errathen können; außer, daß er die Gleichberechtigung aller drei Religionen geprebigt habe, — und darin hat ihm doch gewiß auch Mendelssohn beigestimmt. Man kann den Nathan bewundern und verstehen, ohne die Erziehung des Menschengeschlechts gelesen zu haben.

Mendelssohn wollte alles, was Lessing zu Jacobi gesagt haben sollte, auf seine dem Freund sehr wohl bekannte Paradoxensucht zurückführen. „Dies ist offenbar falsch", sagt Spicker. Sagen wir: es ist viel zu viel gesagt; aber ist es denn so ganz unrichtig? Ist nicht in jenem Gespräche so viel γυμναστικῶς gesagt, so mancher sichtliche Seitenhieb ausgetheilt, so manche Suggestivfrage gethan, so manches, um den Andern auszuholen, gesagt, daß schon deshalb seine Werthbestimmung sehr schwierig zu finden ist?

Daß Mendelssohn den Spinoza nicht völlig verstanden habe, werden wir Spicker zugeben dürfen. Spicker hat bei dieser Gelegenheit ausgesprochen, daß jeder „wahrhaft spekulative und schöpferische Denker" durch den Spinozismus hindurchgegangen sey. „Mit wenig Ausnahmen" setzt er hinzu. Hume und Kant sind doch wenigstens sehr gewichtige Ausnahmen, obwohl Spicker sie als spekulative und schöpferische Denker nicht wird anerkennen wollen. Eben jene Rückkehr zu Spinoza, die bei den einen, wie bei Lessing, zu einer warmen Anerkennung, bei mehr mystisch angelegten Denkern aber zu einem „Parenthyrsus" der Verehrung geführt hat, hat zugleich allerlei persönliche und zum Theil überschwängliche Auffassungen des Spinozismus mit sich gebracht, welche historisch kaum irgend eine Berechtigung haben. Ich denke, es ist aus manchem, was ich bis jetzt gesagt habe, hervorgegangen, daß ich Spinoza für einen der allergrößten Denker halte, — oder wer hält ihn nicht dafür? Aber von irgend etwas Mystischem in ihm, was noch der geistreiche Windelband wittert, kann ich nichts finden, und die Schranken seiner Philosophie, wie vor allem ihre historische Bedingtheit durch die Abstammung vom Cartesianismus, darf man nicht übersehen. Und da finde ich, daß Wolff und Mendels-

Digitized by Google

sohn, der sich ihm in diesem Punkt völlig anschließt, gerade mit dem Einwurf gegen Spinoza, den Spicker der Lächerlichkeit preisgeben möchte, nicht so ganz Unrecht gehabt haben. Er betrifft das Verhältniß vom Unendlichen zum Endlichen. Wolff und Mendelssohn behaupten, daß das spinozistische Unendliche bloß eine Summierung von Endlichem sey, daß aber bei einer solchen nie ein im höhern Sinn Unendliches zu Stand kommen könne. Das ist nun insofern falsch, als Spinoza das Unendliche nicht aus dem Endlichen ableitet, sondern von dem Unendlichen ausgeht. Aber das ist am Ende die Nebensache. Es fragt sich, was der spinozistische Begriff des Unendlichen sey; und da ist es denn wohl unbestreitbar, daß Spinoza den Begriff des Unendlichen gar nicht weiter untersucht hat. Ich will nicht weiter darauf eingehen, ob nicht derselbe bei ihm in verschiedener Weise oder doch wenigstens nicht ohne Zweideutigkeit verwendet sey; jedenfalls aber unterliegt er bei Spinoza denselben Schwierigkeiten und Bedenken wie immer. Unendlich im Sinn einer Größe ohne Grenze, welche auch durch alle vermehrenden mathematischen Operationen niemals erreicht werden kann, ist Raum, Zeit und Zahl, also die Formen unserer Anschauung; ich will das das extensiv Unendliche nennen. Allein diese Formen sind ohne Inhalt ontologisch nichts. Sowie wir von irgend etwas die Existenz aussagen, so müssen wir ihm eine bestimmte Größe vindicieren; eine Größe, die uns unbekannt seyn und das Maß jeder vorstellbaren Größe übersteigen mag, aber doch eine bestimmte Größe. Es mag diese Behauptung auffallend erscheinen, weil wir in philosophischen Dingen das Wort „unendlich" gewöhnlich von den abstracten Begriffen gebrauchen, mit denen wir Gottes sog. Eigenschaften belegen. Gut, weise, mächtig u. ä. scheinen einer zahlenmäßigen Fixierung unfähig zu seyn. Aber doch nur deshalb, weil wir kein concretes Maß für diese Abstracta haben. In irgend einem bestimmten Maß müssen sie doch vorhanden seyn, sonst könnten sie zugleich kleiner und größer seyn; genau ebenso, wie in dem unendlichen Raum eben doch nur eine bestimmte Anzahl von Atomen vorhanden seyn kann. So enthält

Digitized by Google

der Begriff des Extensiv-Unendlichen in sich einen Widerspruch; er bezeichnet eine Größe, die über jede denkbare Größe hinausgeht und die doch in concreto stets mit einer bestimmten Größe identisch seyn muß.*) Insofern kann man sagen, daß Wolff's und Mendelssohn's Opposition gegen das Unendliche wohl ihren Sinn hat; nur wäre noch näher zu untersuchen, ob gerade die spinozistische Anwendung dieses Begriffs ihrem Tadel unterliegt, und das würde zu weit führen, wäre auch kaum auszumachen, da Spinoza, wie gesagt, den Begriff des Unendlichen ohne jede Erläuterung eingeführt und angewendet hat.

Solche Erwägungen sind es denn, welche zu einer andern Fassung des Unendlichkeitsbegriffs führen; und es ist wohl möglich, daß Spinoza sein infinitus so gemeint hat. Man kann das Unendliche (oder, wie man es in diesem Sinn jetzt lieber nennt, das Absolute) fassen als Negation aller Endlichkeit, aller Zahl und Größe; und diese Auffassung ist seit Kant's Lehre von der Idealität des Raums und der Zeit ziemlich populär geworden. Nur hätte dazu noch die eleatische Lehre von der Unwirklichkeit und Subjectivität des Größenbegriffs überhaupt zu treten. Es ist klar, daß dieser Begriff des Unendlichen — nennen wir ihn das Intensiv-Unendliche — an dem oben genannten Fehler nicht leidet. Dafür ist aber nun dieses Unendliche für uns völlig inhaltslos; und von diesem Unendlichen zum Endlichen ist ein salto mortale, ein ganz und gar unvollziehbarer Schritt. Fassen wir also Spinoza's infinitus in diesem Sinne, so ist gar nicht abzusehen, wie aus ihm das Endliche deducierbar seyn soll.

Es muß nun allerdings beigefügt werden, daß dieses Dilemma, entweder in sich widersprechend oder inhaltslos zu seyn, auf jede Anwendung des Unendlichen, nicht bloß auf die spinozistische, sich bezieht. Spinoza scheint sich des Unterschieds zwischen dem, was ich eben extensiv und intensiv Unendliches

*) Es versteht sich, daß dieser Vorwurf die mathematische Verwendung des Unendlichen nicht trifft; denn die Mathematik abstrahiert von jeder concreten Anwendung.

Digitized by Google

genannt habe, wohl bewußt gewesen zu seyn, wie er ja überhaupt zwischen dem Erkennen durch die Imagination und dem durch den Intellekt unterscheidet, wie Kant zwischen dem Phänomenon und dem Noumenon. Was ihm aber fehlt, ist zweierlei: eine klare und von vornherein aufgestellte Unterscheidung zwischen beidem und die Erkenntniß, daß von dem wirklichen Wesen des Noumenon sich nichts aussagen läßt. Ein Mangel, der der gesammten rationalen Philosophie bis auf Kant's Zeit anhaftet.

Im Uebrigen könnte ich die Erörterung dieses Kapitels Spicker's abschließen, welches manche sehr richtige und treffende Bemerkungen enthält, wenn ich nicht noch die Behauptung zu erwähnen hätte, daß Lessing nach Giordano Bruno und Spinoza der einzige sey, der völlig mit der Scholastik gebrochen habe; denn die ganze Scholastik fuße auf dem Dualismus zwischen Gott und Welt und zwischen Seele und Leib. Das ist so einer von den spanischen Stiefeln, in welche Spicker's geschichtsphilosophische Darstellung die natürliche, unvoreingenommene Betrachtung zwingt. Es ist nicht richtig, daß „das ganze christliche Weltalter von Augustin bis Leibniz nur eine extramundane Gottheit kannte." Da die ganze Scholastik christlich war, so konnte sie nicht atheistisch seyn, sondern war vielmehr schon durch die biblischen Begriffe der Schöpfung ꝛc. genöthigt, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt näher zu untersuchen, eine Untersuchung, bei der nothwendig eine Trennung beider wenigstens in der Vorstellung vorgenommen werden muß. Dabei hat es aber keineswegs an Denkern gefehlt, welche diese Trennung nur als eine subjective und Gott und Welt als in Wirklichkeit identisch bezeichnet haben; von den Mystikern brauche ich vollends nicht zu reden. Mag nun dabei je nach der Fassung, die einer dem Unfaßbaren gab, Akosmismus, Pantheismus oder Panentheismus herausgekommen seyn: es ist ja gar nicht mit absoluter Sicherheit zu sagen, welcher Kategorie denn eigentlich die Lessingische Gotteslehre angehöre. Bergmann redet ausdrücklich von Lessing's extramundanem Gott, und ich habe schon bemerkt, daß der sich selbst Vorstellende denn doch

Digitized by Google

von der Vorstellung seiner selbst als verschieden zu denken ist und als ein prius ihr gegenüber. Wenn man unter Scholastik wesentlich die philosophische Zurechtlegung theologischer Dogmen versteht, so hat doch gewiß Lessing selbst Scholastik getrieben; Beweis: das Christenthum der Vernunft, die zwei Aufsätze über Leibniz, die bekannten §§ 73 ff. der Erziehung des Menschengeschlechts; und wenn seine Erklärung den engen Rahmen des Dogmas gesprengt hat, so ist das auch bei etlichen Scholastikern der Fall. Seine Opposition gegen die Verquickung von Theologie und Philosophie ist entweder nicht in dieser Richtung zu verstehen oder hat er damit ein gut Theil seiner eigenen Arbeiten verworfen. Von Lessing's Seelenlehre habe ich schon einmal geredet; ich finde nirgends eine sichere Handhabe für die Annahme einer dualistischen oder einer monistischen Psychologie.

Ich bin mit der ersten Hälfte von Spicker's Buch zu Ende. Der zweite Hauptheil Spicker's heißt „Lessing's Religion", und derselbe läßt sich vom ersten nicht wohl trennen, weil es doch wieder die speculativ-religiösen Fragen sind, die, wie bisher, so auch jetzt zur Sprache kommen. Ich halte diese Trennung für unglücklich; aber ich will mich mit einer so reinen schriftstellerischen Formfrage, die den tieferen Gehalt der Sache unberührt läßt, nicht aufhalten.

Spicker selbst sagt: „von Lessing's Religion als etwas Besonderem neben seiner Philosophie kann selbstverständlich nicht die Rede seyn. Für einen so muthigen und konsequenten Denker giebt es nicht eine doppelte Wahrheit, eine philosophische und eine geoffenbarte". Das freilich nicht; aber doch zwei verschiedene Wissenschaften, die von verschiedenen Ausgangspunkten mit verschiedenen Mitteln operieren. Lessing's Untersuchungen über die Geschichte des Kanons, sein Streit mit Göze, Walch ꝛc. haben mit seiner Philosophie lediglich nichts zu thun, und Spicker hat ganz Recht gehabt, sie völlig bei Seite zu lassen, mit Ausnahme des obersten Grundsatzes der freien theologischen Forschung, welchen Lessing ausgesprochen hat und welcher in einem philo-

Digitized by Google

sophischen Werke nicht unerörtert bleiben durfte. Dennoch ist es einseitig, wenn Spicker meint, Lessing's Denken habe keinen dogmatischen, sondern einen religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Charakter. Beides ist bei ihm vielmehr vereinigt. Er geht allerdings nicht von dem Glauben an die schriftgemäße Richtigkeit eines Dogmas aus; sein constitutives Forschungsprincip ist nicht die Autorität der Tradition, sondern die verstandesmäßige Prüfung. Aber seine Religionsphilosophie ist doch entschieden dogmatischen Charakters, insofern sie sich durchaus mit christlichen Dogmen, wie Dreieinigkeit (s. o.), Erbsünde und Versöhnung (§ 74, 75 der „Erziehung"), Eschatologie (von den ewigen Strafen) befaßt und diese „geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten umzubilden" bemüht ist.*) Indem er aber die Entstehung der Dogmen verfolgt und ihren vernunftmäßigen Gehalt bloßzulegen versucht, verwandelt sich ihm unter der Hand die Religionsphilosophie in Religionsgeschichte. Wie er gegenüber den Einwürfen der Aufklärungsphilosophie die Denkbarkeit gewisser Dogmen nachweist, so zeigt er überhaupt, wie die verschiedenen Religionen nur Punkte einer großen Entwicklungsreihe sind und wie deshalb eine jede für ihre Zeit und für ihr Volk berechtigt ist, aber keinen Anspruch auf ökumenische und ewige Geltung machen kann. Daß Lessing diesen Grundsatz auch über Judenthum und Christenthum hinaus giltig dachte, beweisen mehrere Stellen; vor allem die bekannte in den Freimaurergesprächen, welche auch die Religionen als unter dem Einfluß der Nationalität und des Klimas stehend darstellt. Nur war zu Lessing's Zeit die Kenntniß der verschiedenen alten und neuen Religionen noch so embryonisch, daß er unmöglich veranlaßt seyn konnte, die außersemitischen Religionen mit in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen.

Es leuchtet ein, daß auf diesem Standpunkte die Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion keinen

*) Ueber den Charakter dieser Umbildung und über die Frage, ob Lessing selber an die so gereinigten Dogmen geglaubt habe, kann ich füglich auf Hebler's gründliche Ausführungen (Lessingstudien, S. 89 ff.) verweisen.

Digitized by Google

Sinn mehr hat. Es müßten ja dann alle Religionen gleichermaßen geoffenbart seyn, und das anzunehmen wäre nur ein unnöthiges Zurückschieben einer einzelnen Thatsache in den Bereich der göttlichen Vorherbestimmung, von der ja, wenn man theistisch denkt, doch ohnehin Alles abhängt. Denn wenn die Religionen geoffenbart sind, so muß die Verschiedenheit derselben motiviert seyn. Motiviert aber kann sie nur werden durch die auf Zeitalter, Nationalität, Klima u. s. w. beruhenden verschiedenartigen Fähigkeiten und Bedürfnisse verschiedener Völker. Nun kann man aber gerade so gut oder vielmehr noch viel einfacher — statt gewissermaßen den Willensakt Gottes zu verdoppeln und ihm einmal die Schöpfung verschiedener Nationalitäten und sodann mit Rücksicht auf diese die Schöpfung verschiedener Religionen zuzuschreiben — sagen: Gott hat die verschiedenen Völker mit ihren verschiedenen Individualitäten geschaffen und diese Individualitäten haben dann die verschiedenen Religionen aus sich erzeugt. Es geht eben mit dem Offenbarungsbegriff ganz ähnlich wie mit der Gottesidee: wird er auf einzelne Religionen eingeschränkt, so wird er (wie dieß ja Reimarus in einem der von Lessing ausgehobenen Stücke nachzuweisen bemüht war) widerspruchsvoll und Gottes unwürdig; wird er auf alle Religionen ausgedehnt, so wird er überflüssig, denn er ist dann nur noch die Verdopplung eines Vorgangs, der auch als rein natürlich angesehen werden kann, weil er nicht direkter von Gott abzuhängen braucht als alle andern Vorgänge in der Welt auch.

Wenn diese Ansicht von der relativen Gleichberechtigung aller Religionen und von der historischen Bedingtheit ihres Werthes, welche ich für Lessing in Anspruch nehmen zu dürfen glaube, den Begriff der Offenbarung zusammt der absolut höhern Geltung der „geoffenbarten" Religionen vernichtet, so hebt er andererseits — und das halte ich für die größte That Lessing's *) — den Begriff der (deistischen) Vernunftreligion

*) Jedenfalls für eine weit größere und zweifellosere, als die, welche landläufigermaßen als sein Hauptverdienst gegen die Aufklärungsphilosophie

Digitized by Google

gänzlich auf. Denn es ist nunmehr alle Religion gewissermaaßen Vernunftreligion; d. h. die irrationalen Elemente in den einzelnen Religionen stammen aus gewissen nationalen und zeitlichen Voraussetzungen, ebenso aber auch die rationalen, denen gegenüber jene zum Theil ein Resultat der Verrohung und Veräußerlichung sind wie im Buddhismus, wo die reinere Lehre die ursprüngliche ist, zum größern Theil aber mehr embryonische, naive Vorstellungen, aus denen erst im Kopfe Einzelner sich die abstrakteren und feineren Begriffe abgeklärt haben. Das ist die historische Betrachtungsweise, welche nicht aus der selbst erst gewordenen Zeitphilosophie ein Normalmaß für alle Stadien der Entwicklung nimmt, sondern diese selber zu kritisieren im Stand ist. Zu ihr hat Lessing ganz wesentlich mitgeholfen; und es schmälert sein Verdienst nicht, daß die Eierschalen des Deismus ihm doch noch manchmal anhängen: denn welcher Denker wäre nicht durch die Zeitphilosophie mit beeinflußt?

So consequent und zweifellos, wie wir jetzt, auf seinen Schultern stehend, diese Ansicht auszusprechen vermögen, hat sie Lessing selbst freilich nicht ausgesprochen. Das Gesagte mag als die Consequenz seiner Aeußerungen immerhin gelten, eine Consequenz, auf welche auch bei ihm allzuviel hindeutet, als daß man sie nicht kecklich ziehen und die Frage, ob sein stellenweises Zurückbleiben hinter derselben Folge bewußter Accomodation oder unbewußter Inconsequenz gewesen sey, für minder wichtig ansehen dürfte.

Das Werk, daß zu solchen Bemerkungen Anlaß giebt, ist kein anderes als die Erziehung des Menschengeschlechts, welche gewöhnlich als die bedeutendste und klarste Manifestation des Lessingischen Glaubens angesehen und gepriesen wird. Ich kann dieser Ansicht nicht seyn, und es freut mich, daß es Spicker ähnlich geht. Die wunderbar schöne Sprache des Werkes leugnet gewiß Niemand, ebenso wenig die Hoheit und Reinheit seiner

bezeichnet wird, die Rettung von christlichen Dogmen, mit deren Gehalt es ihm schwerlich sehr bitterlich Ernst gewesen ist.

Digitized by Google

über die historischen Religionen hinausweisenden und doch auch diese würdigenden Tendenz. Diese Tendenz war eben das Neue und Großartige daran; sie hat dem Werke seine vielen Bewunderer gewonnen und gewinnt sie noch jetzt, denn ein Jeder macht einmal — wenn er überhaupt soweit gelangt — den Schritt von der dogmatischen Betrachtungsweise zur historischen. Aber wenn wir nun kühl den objectiven Inhalt der Schrift ins Auge fassen, so klafft da unheilbar jener Spalt, den Hebler aufgedeckt hat, zwischen dem Begriff der Offenbarung und der Annahme, daß andere Völker ohne sie doch weiter gekommen seyn sollten als das jüdische mit ihr. Ich brauche das nicht auszuführen, denn es ist von Hebler schon mustergiltig ausgeführt; und man wird doch stets wieder zu der Meinung gedrängt, die auch Hebler ausspricht, daß die ganze Anwendung des Offenbarungsbegriffs nur bewußte exoterische Ausdrucksweise sey und daß Lessing selbst an eine rein natürliche Entwicklung der Religionen geglaubt habe, für die er sich an andern Orten ausspricht. Die rhetorische Haltung der Schrift ist sehr geeignet, den Sachverhalt zu verdecken, gerade wie in manchen Partien der Anti-Götzen.

Man könnte denken, es sey demnach gar nicht mehr nöthig, Lessing's Offenbarungsbegriff überhaupt zu untersuchen. Spicker hat es doch gethan, und ich muß seinen Ausführungen ein wenig nachgehen, wobei ich mir erlaube, seine zwei getrennten Besprechungen der „Erziehung" zusammenzunehmen. Er hält für das Fruchtbarste in Lessing's Auffassung nicht sowohl die Perspective auf eine Weiterbildung in der Zukunft, sondern die tiefe Einsicht in die Natur des menschlichen Geistes als eines in steter Entwicklung begriffenen. Ganz recht! Jedoch Spicker will auch das berühmte Wort Lessing's in dieser Richtung verstehen, daß er, wenn Gott ihm alle Wahrheit und andererseits den immer regen Trieb nach Wahrheit anböte, das letztere wählen würde. Das soll eben von der beständigen Weiterentwicklung des menschlichen Denkens zu verstehen seyn, und es sey von „gewissen Erklärern" gründlich mißverstanden worden,

Digitized by Google

so daß man sich entweder über ihre Bosheit oder über ihren Unverstand wundern müsse. Ich meine, ein philosophischer Forscher sitze eigentlich immer im Glashaus und sollte nicht mit Steinen werfen, obwohl ich gestehe, gar nicht zu wissen, wen diese hier treffen sollen. Einen philosophischen oder erkenntnißtheoretischen Gehalt hat gewiß vor Spicker noch Niemand in jenen Worten Lessing's gefunden; man hat sie wohl immer nur als den schönen hyperbolischen Ausdruck von Lessing's rastlosem Wahrheitsdrang angesehen. Wollte man sie erkenntnißtheoretisch festnageln, so würde nur ein Widerspruch herauskommen. Denn das ewige Streben nach Wahrheit ist dem Besitz der Wahrheit doch nur deshalb vorzuziehen, weil dieser Besitz nur ein vermeintlicher ist, da der Mensch gar nicht zur reinen Wahrheit durchdringen kann, und weil die Meinung, man besitze die Wahrheit, nur eine schädliche Stagnation hervorrufen kann. Das wäre aber, wenn Gott einem „alle Wahrheit" gäbe, ja eben aufgehoben und somit auch jeder Grund, das Streben nach dem höchsten Gute der Wahrheitserkenntniß seinem Besitze vorzuziehen.*)

Ich verlasse aber diese Kleinigkeit. Spicker führt aus, daß Lessing jedenfalls an keine Offenbarung von außen her habe denken können, sondern nur an eine immanente Entwicklung des Menschengeistes aus eigener Kraft. Was soll aber da der Satz: „Wie sollte auch die Gottheit von außen sich dem Menschen kundgeben, da es nichts außer Gott giebt und Alles, was wir Natur, Welt nennen, nach Lessing nur der Inbegriff seiner Vollkommenheit selbst ist!" Die Menschheit ist doch jedenfalls nur ein Theil Gottes, und wie sollte denn eine Einwirkung irgend welcher Art, die von dem Ganzen auf den Theil ausgeübt wird, nicht eine Einwirkung von außen seyn? Der

*) Der Schluß des Lessingischen Satzes könnte allenfalls (ich glaube aber, mit Unrecht) dazu verführen, er habe die Wahrheit im Sinne des Schillerischen Bildes von Sais als etwas aufgefaßt, was der Mensch nicht ertragen könnte. Daß dabei Spicker's Ansicht noch weniger im Recht wäre, werde ich kaum zu sagen brauchen.

Digitized by Google

citierte Satz ist in der That rein widersinnig und hat mit der Frage, auf die es ankommt, ob die religiösen Vorstellungen in der Natur des Menschen selbst begründet sind oder erst durch besondere göttliche Veranstaltung in sie geworfen werden, ganz und gar nichts zu thun. Die rhetorische Wendung verdeckt einen verkehrten Gedanken.

Spicker glaubt ferner, den Begriff der Offenbarung, der bei Lessing (darin stimmen wir überein) „seine ursprüngliche Bedeutung ganz und gar verloren habe", näher definieren zu sollen, und thut das folgendermaßen: „Lessing versteht darunter nichts anderes, als den Einfluß einer höher stehenden Kultur auf ein noch ungebildetes, aber entwicklungsfähiges Volk". Wenn er selbst eine solche Umdeutung versuchen würde, so könnte man sie hören; aber in Lessing's Sinn ist doch diese Auslegung gewiß nicht. Von einem solchen Einfluß redet Lessing z. B. da, wo er ausführt, daß die Juden von den Persern den echten Monotheismus gelernt hätten. Aber dieses Lernen ist er soweit entfernt als eine Offenbarung zu bezeichnen, daß er vielmehr das durch dasselbe antiquierte ältere Judenthum als solche bezeichnet. Eben darin liegt ja der innere Widerspruch in Lessing's Werk. Man muß vielmehr, wenn dieser Widerspruch entfernt werden soll, den Offenbarungsbegriff, den er lediglich aus der theologischen Inspirationslehre entnommen und deshalb auch nur auf die nach christlicher Ansicht „geoffenbarten" Religionen angewandt hat, nicht umbilden, sondern gänzlich eliminieren, und dazu bietet ja Lessing's Vorrede einen Fingerzeig.

Mehrere kleinere Abschnitte in Spicker's Buch, welche sich mit dem Nathan, den Freimaurergesprächen, den Aufsätzen über die Fortpflanzung des Christenthums, über eine Aufgabe im Teutschen Merkur beschäftigen, kann ich ganz übergehen, da ich in ihrem Inhalt keinen Anlaß zur Aeußerung abweichender Ansichten finde und da die Gegenstände zum Theil zu wenig Connex mit dem haben, was für unsere Discussion die Hauptsache seyn muß. — Nur zu der Ausführung über das „Funda-

Digitized by Google

ment des Christenthums" muß ich bemerken, daß es verfehlt ist, mit Spicker das Wesen der Lessingischen Religion ganz in das Gefühl zu setzen und seine Lehre so gewissermaßen mit der Schleiermacherischen zu identificieren. Hebler hat das (Lessingstudien, S. 81—89) sehr klar auseinandergesetzt. — Die Abhandlung über den Muhamedanismus erscheint mir als ziemlich gegenstandslos. Es war zu Lessing's Zeit ein wenig Mode, denselben, weil ihm die mystischen Ideen der Trinität, der Incarnation, der Erlösung fehlen, im Sinne der Aufklärung für eine höher als das Christenthum stehende Religion anzusehen. Dazu kommt, daß Lessing, wo er ihn behandelt und rühmend hervorhebt, also im Nathan und in der Rettung des Cardanus, in Opposition gegen das Christenthum steht und da auch manche Finten und Flachhiebe bloß γυμναστικῶς oder σοφιστικῶς führt. Warum dagegen dennoch der Muhamedanismus in der „Erziehung" übergangen ist, das brauchte kaum ernstlich untersucht zu werden. Einmal ist das in der exoterischen Form dieses Werks begründet, vermöge deren dasselbe bloß das alte und das neue Testament behandelt; und überdieß steht ein Mann, der über seine väterliche Religion frei hinauszudenken vermag, ohnehin nicht mehr in der Gefahr, einer andern positiven Religion beizufallen.

Dagegen muß ich mich bei dem Kapitel über „Vernunft und Autorität" etwas länger aufhalten. Spicker pflichtet hier den Auseinandersetzungen Lessing's über philosophisch-religiöse und geschichtliche Wahrheit (in der Schrift „über den Beweis des Geistes und der Kraft") bei, und das kann ich nicht unterschreiben. Lessing sagt, es könnten die Nachrichten von Christi Wundern noch so historisch-sicher seyn, so sicher als irgend eine bestbezeugte Thatsache, so würden sie doch zu der Annahme des Christenthums keinerlei Nöthigung enthalten. Dieser Satz schillert nach mehreren Seiten. Einmal, was den Nachsatz betrifft. Wenn wirklich ein Christus vorhanden war, der Wunder gethan hat u. s. w., so war er eine solch singuläre Erscheinung, daß er nothwendig als mehr denn menschlich angesehen werden

Digitized by Google

muß; jedenfalls hat ein solcher dann für das, was er gelehrt hat, eine Autorität zu beanspruchen, neben der keine irgend eines Menschen aufkommen kann. Und aus allem dem, was in den Evangelien, was auch nur in den Synoptikern steht, müßte doch wohl mit Nothwendigkeit eine Lehre folgen, deren Mittelpunkt Christus wäre, eine Lehre, der zwar manche paulinische und johanneische Speculation, manches patristische und scholastische Dogma fehlen würde, welche aber doch z. B. die Gottessohnschaft enthielte und welche jedenfalls Lessing, der vermeinte, daß das Christenthum auch ohne den Kanon existieren würde, nothwendig als christlich anerkennen müßte. Lessing sagt darauf selbst: „wenn nur nicht, daß dieses [daß er Gottes Sohn sey] Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr als historisch gewiß wäre". Das heißt entweder gar nichts oder es heißt, historische Wahrheiten seyen überhaupt nie absolut sicher. Das Beispiel Alexander's d. Gr., auf dessen wirkliche Existenz Lessing nichts „von großem dauerhaftem Belange" wagen wollte, beweist für das letztere. Allein Lessing's Supposition ist ja eben, daß die Nachrichten von Jesu vollkommen gesichert seyen, und alsdann wird man doch sagen können: Gewißheit, falls sie wirklich vorhanden, ist Gewißheit, komme sie woher sie wolle. Lessing aber spitzt die Frage erkenntnißtheoretisch zu, indem er sagt: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriret werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriret werden. Das ist: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden". Dabei sind die beiden Adjective „zufällig" und „nothwendig" eine kleine Escamotage; denn die Frage war auszumachen, ob es nothwendige Vernunftwahrheiten gebe. Doch seys drum! Lessing's Satz zielt doch daneben. Daß man aus empirischen Wahrheiten keine aprioriſchen erschließen könne, ist natürlich richtig. Aber daß bloß aprioriſche Wahrheiten zwingend seyn können, ist in der Theorie recht gut, in praxi nicht; denn es wäre ja damit jede vollständige Induktion als unerlaubt ausgeschlossen, und wie weit käme man damit? Weiter aber

Digitized by Google

fragt es sich: ist denn das Christenthum eine aprioriſche Wahrheit? Die Thatsache, auf die es sich gründet, die Fleiſchwerdung Gottes, ist vielmehr hiſtoriſcher Natur,*) und wenn wir auch alle Lehre bei Seite laſſen, so ist auch die religiöſe Empfindung des Chriſten, auf die sich Leſſing beruft, nur empiriſch wahrnehmbar.

Strauß hat die Streitfrage wieder richtig geſtellt, indem er ſagte: es ist zu unterſuchen, ob die Erzählungen von Jeſu hiſtoriſch glaubwürdig ſind. Im Grunde hat Leſſing ſelbſt ſich dieſe Frage auch geſtellt, und wie die Anmerkungen zu Reimarus und noch mehr die „Duplik" beweiſen, ſie keineswegs völlig bejaht. Aber er wollte ſich noch ſicherer ſtellen, indem er die Möglichkeit hiſtoriſcher Wahrheit gelten ließ; daher jener Fehler.

Leſſing meint ferner, daß das Chriſtenthum ohne die hiſtoriſchen Wahrheiten beſtehen könne und durch ſein thatſächliches Beſtehen weit genügenderes Zeugniß für ſich ablege als durch den Wunderbeweis. Dasſelbe war es, wenn er gegen Göze behauptete, das Chriſtenthum könnte auch ohne den Kanon beſtehen, und Göze hat darauf ſehr richtig geantwortet, daß man nicht recht wiſſe, was das für ein Chriſtenthum ſeyn ſollte. Man müßte in der That die chriſtliche Religion, wenn ſie ohne die Lehre von der Perſon ihres Stifters und ohne die kanoniſchen Schriften beſtehen ſollte, ſo ſehr in ihrem Grundweſen verändern oder ſo homöopathiſch verdünnen, daß man, mit Leſſing ſelbſt zu reden, nicht recht wüßte, wo ihr das Chriſtenthum ſäße.

---

*) Wenn Leſſing ſagt, man werde ihm doch nicht zumuthen können, „weil ich der Auferſtehung Chriſti kein glaubwürdiges Zeugniß entgegenſetzen kann, alle meine Grundideen von dem Weſen der Gottheit darnach abzuändern", ſo kann der Theologe mit allem Recht erwidern, nach orthodoxer Lehre ſeyen die Erzählungen von Chriſto eben nicht bloß unwiderleglich, ſondern poſitiv geſichert, was ja Leſſing anerkennen will; was aber jene der „Vernunftreligion" angehörigen „Grundideen" betrifft, ſo wird wohl ganz zweifellos ſeyn, daß ſolche Grundideen (deren Aprioriität und Giltigkeit übrigens erſt zuvor zu erweiſen wäre) gegenüber der Autorität eines als übermenſchlich erwieſenen Lehrers keine Geltung beanſpruchen dürften.

Digitized by Google

Zum Schlusse des zweiten Theils seines Buches untersucht Spicker Lessing's Verhältniß zu andern Religionsphilosophen vor und nach ihm und zwar erstlich zu den Deisten und zweitens zu Kant. Daß Lessing von der deistischen Strömung einige Zeit lang sehr lebhaft erfaßt war, bis das Studium Spinoza's, Leibnizens und der Theologie ihn aus derselben herauswarf, ist ja nicht unbekannt; immerhin kann es aber befremden, daß Spicker sich die Frage nicht vorgelegt hat, wie dieß bei einem Denker möglich seyn könne, der nach seiner Ansicht schon 1753 seine höchste speculative Grundidee gefaßt und dieselbe sein Leben lang nie losgelassen haben soll. Außer Reimarus führt nun Spicker fünf englische Deisten an, deren Einfluß auf Lessing nachweislich sey, nemlich: Herbert, Shaftesbury, Collins, Tindal und Chubb. Die Parallele mit Shaftesbury ist ganz interessant; im Uebrigen zweifle ich, ob eine der zwischen Lessing und den Engländern gezogenen Gleichungen stringente Beweiskraft habe, umsomehr als die meisten der von ihnen vorgetragenen Ideen zu Lessing's Zeit landläufig waren und die recherche de la paternité öfters schwierig seyn mochte. Spicker legt ein gewisses Gewicht darauf, daß die von ihm angeführten Deisten sämmtlich Indeterministen waren (S. 263), so daß nach dieser Seite hin der Ansicht, Lessing sey auch einer gewesen, Vorschub geleistet sey. Dreizehn Seiten früher sagt er: „Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir auf diese Urtheile hin*) den Schluß ziehen, daß Lessing durch Spinoza,**) Locke, Toland,

*) Spicker citiert neben andern Stellen, die für uns nichts besagen, die Recension von Leland's Buch über den Deismus (Hempel 17, 51—53), „Pope ein Metaphysiker" und die Stelle über Locke in dem Aufsatz über Leibniz und Wissowatius (H. 18, 130 f.). Von diesen drei Stellen beweist nur die letzte Lessing's ungünstige Meinung von Locke; die zwei andern beweisen nichts, denn die erste giebt nur in gewöhnlicher Journalistenart die Gedanken Leland's wieder, und hinsichtlich des zweiten Werks müßte eben die Autorschaft Lessing's und nicht Mendelssohn's für die einzelnen Stellen nachzuweisen seyn.

**) Spinoza erscheint in dieser Gesellschaft nur, sofern er das Christenthum bekämpft hat.

Digitized by Google

Blount, durch den gewöhnlichen Schwarm von Deisten, sowie durch die französischen Materialisten und deutschen Rationalisten nicht sonderlich beeinflußt wurde". Durch den „Schwarm" gewiß nicht, auch wohl nicht durch Blount, zu dessen Lectüre Leland's Urtheil, er sey „ein bloßer Nachbeter des Herbert's", nicht einladen konnte. Ich weiß von Blount leider gar nichts zu sagen, da mir nichts von ihm noch über ihn zu Gebote steht. Was die drei andern angeht, so ist mir nur das auffallend, daß sie alle Deterministen waren; sollte das am Ende unbewußt eine Einwirkung auf Spicker's Urtheil gehabt haben?

Von Lessing und Kant war schon nebenbei die Rede, und die ethische Vergleichung kann ich jetzt bei Seite lassen. Was die religiösen Vorstellungen betrifft, so citiert Spicker Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Spicker weist nun mit allem Recht darauf hin, daß Kant hier noch weit mehr in den Schranken des Rationalismus befangen ist als Lessing. Aber diesem durchaus gegen jenen Recht zu geben, halte ich für falsch. Die Lehre vom Sohn Gottes mag Lessing „tiefer und universeller" als Kant gefaßt haben — vielleicht aber dieser richtiger —, so ist doch Kant's Auffassung des Bösen als eines positiven Triebs im Menschen gewiß der Lessingischen gegenüber, welche das Böse bloß als Mangel an Gutem faßt, die tiefere. Wenn Spicker sagt: „nicht das Böse, die Mängel vererben sich, sondern das Gute, die durch unser Streben erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten im richtigen Denken und Handeln bilden die jeweilige Grundlage für eine höhere Kulturstufe"; so könnte man versucht seyn, ihm um der Confundierung von Ethik und Erkenntniß wie auch um seines sehr gläubigen Optimismus willen Mandeville's Bienenfabel zu erzählen. Seltsam ist auch die Behauptung: „Die Art der Entstehung des radikal Bösen oder des Ursprungs der christlichen Religion [nach Kant] hat sogar etwas Mystisches an sich. Jenes entsprang aus einem nicht weiter zu erklärenden intelligibeln Akt der Freiheit" — ich frage, darf man das Mysticismus heißen, da doch Kant die intelligible Welt überhaupt nicht weiter erklären will,

Digitized by Google

sondern sie zu postulieren sich begnügt? —, „diese dadurch, daß der Stifter sich einfach als einen Gesandten des Himmels ankündigte, die inhaltslosen Zeremonien und statutarischen Gesetze verwarf und den reinen Vernunftglauben predigte". Also das ist Mystik? Ich war bisher der Meinung, daß das ein Rationalismus vom reinsten Wasser sey.

Ich komme zu Spicker's drittem Theil: „Lessing's Ethik". Diesen muß ich leider als das allerverfehlteste in dem ganzen Buche bezeichnen. Er beweist noch weit deutlicher als alles Uebrige, daß bei diesem Philosophen der Wunsch der Vater des Gedankens war und daß er der Versuchung nicht hat widerstehen können, seinen Helden denken zu lassen, was *er* an seiner Stelle denken würde.

Lessing soll nach Spicker Indeterminist gewesen seyn. Dieses höchst frappante Ergebniß — denn ein jeder Leser wird wohl ganz andere Erinnerungen im Kopf haben — erklärt sich leichter, wenn man erfährt, daß Spicker, wie wir außerhalb dieses Abschnitts noch an mehreren Stellen seines Buches erfahren, selbst Indeterminist ist. Es scheint mir, als ob die Vertheidiger dieser Anschauung sich eine Verwechslung zu Schulden kommen ließen. Sie verwechseln Inhalt und Form des Wollens, bzw. Handelns, oder anders ausgedrückt, sie verwechseln moralische und psychologische Freiheit, sie verwechseln logische und faktische Möglichkeit. Daraus, daß die menschliche Seele ebenso wie anderer auch moralischer Eindrücke fähig ist, welche sogar je nach Charakter, Erziehung u. s. f. den Ausschlag geben können, folgt noch nicht, daß die Entschließung für die einzelnen Handlungen frei sey. Es ist die *allgemeine* Möglichkeit vorhanden, daß so oder so entschieden werde, aber dadurch ist die Nothwendigkeit der bestimmten Entscheidung im *einzelnen* Falle nicht aufgehoben. Die Ethik kann nicht weiter verlangen, als daß moralische Eindrücke und Motive überhaupt eine Wirkung auf den Geist haben können, und das ist ja doch wirklich der Fall. Ob diese Wirkung frei oder nothwendig sey, geht die

Digitized by Google

Ethik, wie Schleiermacher sehr richtig gesagt hat, nichts an. Denn wenn die schlechten Motivationen necessitiert sind, so sind es ja auch die guten.

Ich kann mich hier auf diese Untersuchung nicht noch weiter einlassen und halte es insbesondere nicht für gefordert, den Gründen, warum ich die Annahme der Freiheit nicht für nothwendig halte, auch noch die beizufügen, warum mir die entgegengesetzte Annahme unumgänglich scheint. Das haben mehrere große Denker schon zur Genüge gethan. Spicker's eigene Gründe für die Freiheit sind auch nicht geeignet gewesen, meinen Glauben zu erschüttern; denn zumeist bestehen sie in einer emphatischen Versicherung, daß die Ethik nicht ohne Freiheit bestehen könne. Nun ja, gewisse ethische Systeme nicht, weil sie eben auf die Freiheit basiert sind; aber damit zu argumentieren ist doch gegen alle Regeln der Logik. Andere Systeme wissen von der Freiheit nichts und bestehen doch zu Ehren. Die praktische Moral aber fängt weder mit der Freiheit noch mit der Nothwendigkeit etwas an, weil sie es mit den praktischen Thatsachen, nicht mit ihrer metaphysischen Auslegung zu thun hat.

Spicker sagt, das unmittelbare Gefühl lehre die Freiheit. Das ist eine für ihn sehr gefährliche Instanz; denn dasselbe Gefühl lehrt ebenso die nothwendige Verkettung aller Geistesakte, und man könnte wohl mit Grund sagen, es *scheine* die Freiheit nur zu lehren, insofern eine Menge seiner Mittelglieder in der Motivationsreihe sich dem Bewußtseyn oder jedenfalls sehr schnell der Erinnerung entziehen. Das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Reue aber ist ein zu complicirtes, als daß es eine zuverlässige Instanz abgeben könnte. Zunächst bedeutet jedenfalls das erstere nichts weiter, als daß der Thäter sich bewußt ist, die Reihe der äußeren Eindrücke hätte ohne die Eigenart seines Charakters nicht hingereicht, diese bestimmte That hervorzubringen; die Reue aber ist nicht bloß ein Bedauern, nicht anders gehandelt zu haben, sondern zu ihren quälendsten Ingredienzien gehört das Gefühl, in dieser oder jener bestimmten Beziehung „unverbesserlich" zu seyn; doch ich

Digitized by Google

brauche nicht zu wiederholen, was Schopenhauer unübertrefflich gesagt hat. — Spicker sagt, es handle sich nicht bloß um die zwei Extreme des Zwangs und der blinden, gesetzlosen Indifferenz; sondern es gebe ein drittes, die Fähigkeit, einem im Menschen selbst liegenden Gesetze zu folgen, welches nicht nothwendig, wie ein Naturgesetz, wirke. Damit ist der Punkt, auf den es ankommt, wieder umgangen. Ob es ein besonderes sittliches Gesetz im Menschen gibt, ein besonderes Vermögen des Billigens und Wollens, das hat mit der Freiheitsfrage gar nichts zu thun; denn es taucht dann doch immer wieder die Frage auf, ob jenes Gesetz frei oder nothwendig wirke.*) Wegen der Unterscheidung von dem Naturgesetz könnte ich auf Schleiermacher's glänzenden Aufsatz über Natur- und Sittengesetz hinweisen. Der Unterschied ist am Ende doch bloß der, daß uns das Naturgesetz als eine Einheit und deshalb als unumgänglich nothwendig wirkend erscheint, während wir in unserem Handeln uns der successiven Wirkung der verschiedensten Motive bewußt sind. Aber das ist nur der Schein; denn auch die sittliche That, die aus den verschiedenen Motiven und ihrem Widerstreit resultiert, ist nur eine, und andererseits ist auch die als einheitlich erscheinende Wirkung der Natur eine Resultante gar verschiedener Einflüsse. — Ebenso ist klar, daß der Begriff der Entwicklung des Menschengeschlechts, den Spicker heranzieht, gar nichts für die Freiheit beweist. Der Mensch habe, so sagt er, potentiell die Fähigkeit, sich frei zu bestimmen, und entwickle diese durch die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit hindurch, bis er lerne, das Gute um seiner selbst willen zu thun. Das ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; denn hier handelt es sich um die Art der Motive, nicht um ihre freie oder unfreie Wirkung. Jene Entwicklung kann ja an sich

*) Deshalb beweist auch Spicker's Citat aus Jerusalem nichts, nach welchem Lessing seinem jungen Freund gegenüber eine solche besondere Geistesskraft verfochten hätte; obwohl es überhaupt nichts beweist, denn Lessing nahm wie stets die Gegenpartei, und seine eigenhändige Bemerkung zu J.'s Aufsatz (s. u.) wird doch wohl mehr Gewicht haben.

Digitized by Google

ebensowohl eine nothwendige als eine freie seyn. Wenn endlich Spicker für sich anführt, daß die christliche Kirche niemals die Willensfreiheit geleugnet habe (S. 312), so weiß ich nicht, was diese Instanz bedeuten soll im Mund eines Mannes, der sich sonst aus der Autorität der Kirche blutwenig macht. Augustin, Luther, Calvin sind doch nicht nur drei an sich sehr gewichtige Forscher gewesen, sondern auch drei große Kirchenhäupter; und wenn es ihnen zum Trotz die Halbheit in den Kirchenlehren gewonnen hat, so beweist das nichts als daß auch die Kirche sich dem Druck populärer Vorurtheile und Mißverständnisse nicht hat entziehen können, daß auch in ihr wie im polnischen Reichstag „Mehrheit der Unsinn" ist.

Ich kann aber die deterministische Frage selbst unerörtert lassen, denn es handelt sich bloß um Lessing's Stellung zu derselben. Und ehe ich hier die Hauptbeweise abhandle, muß ich ein paar andere Stellen untersuchen, die nach Spicker für Lessing's Indeterminismus sprechen sollen.

In Lessing's viertem Wolfenbüttler „Beitrag" heißt es, wir können uns der Macht unserer sinnlichen Begierden ebensowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen. Das faßt Spicker indeterministisch; es braucht aber weiter gar nichts zu heißen, als daß a priori beide Entscheidungen möglich seyen, weil nach beiden Seiten wirkende Kräfte im Menschen vorhanden sind; ob deshalb im Einzelnen die Entscheidung nothwendig oder frei erfolge, steht nicht da. — Eine andere Stelle citiert Spicker aus der Dramaturgie, wo es heißt (Hempel 7, 183): „Der größte Böswicht weiß sich vor sich selbst zu entschuldigen, sucht sich selbst zu überreden, daß das Laster, welches er begeht, kein so großes Laster sey, oder daß ihn die unvermeidliche Nothwendigkeit es zu begehen zwinge". Offenbar redet hier Lessing bloß von dem Vorwand einer äußerlichen Zwangslage, nicht einer psychologischen Nöthigung. Wenn aber je das letztere, so braucht man dem Verbrecher nicht zu antworten: du warst ja frei zu handeln; man kann ihm ebensowohl die Antwort geben: daß du nicht anders kannst, das ist eben Folge deines

Digitized by Google

von Natur schlechten Charakters, und weil dieser sich nicht ändern kann, so machen wir dich unschädlich. Der Vorwurf der Unsittlichkeit ist auch beim Determinismus möglich; nur involviert er dann ganz einfach ein thatsächliches Urtheil. — Die dritte Stelle steht in dem Aufsatz über die Höllenstrafen (H. 18, 94): „Wenn die Strafen bessern sollen, so hindert die immerwährende Fortdauer des physischen Uebels derselben so wenig die Besserung, daß vielmehr die Besserung eine Folge dieser Fortdauer ist. Aber die Empfindung dieses dauernden Uebels muß nicht stätig, muß wenigstens in ihrer Stätigkeit nicht immer herrschend seyn; weil es unbegreiflich ist, wie bei dieser herrschenden Stätigkeit auch nur der erste Entschluß zur Besserung entstehen könnte". Diese Stelle beweist völlig für den Determinismus. Denn Lessing's Satz hat nur so einen Sinn: wenn eine Pause im Schmerz eintritt, so kann das Motiv der Besserung, welches immer vorhanden ist, aber neben dem übermächtigen Schmerz nicht durchdringen kann, prävalieren. Wäre aber im Menschen die Macht freier Entschließung vorhanden, so müßte dieselbe auch trotz dem Schmerze zur Wirkung gelangen können.

Ich komme zu den beiden Hauptstellen, aus denen man bisher Lessing's Determinismus geschlossen hat und welche Spicker theils umzudeuten theils zu entkräften sucht.

Die eine findet sich in Lessing's Zusatz zu dem dritten Aufsatz Jerusalem's, in welcher dieser den Indeterminismus gegen die Vorwürfe von Seiten der Ethik zu sichern bemüht war. Lessing sagt dort: „Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mehr als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft,

Digitized by Google

weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte und mit Wenigen hier nicht zu fassen stehet" (H. 18, 243). Das haben nun bis 1883 alle Ausleger so verstanden, daß Lessing sich zum Determinismus bekannt, aber zur Abwehr gewisser Einwendungen von metaphysischer Seite demselben eine gewisse Stütze in einer Hilfshypothese geben zu müssen geglaubt habe. Sehr glücklich hat Hebler gemuthmaßt, daß darunter die Lehre von der Metempsychose zu verstehen sey, welche in der That „gemeinen Augen" noch befremdender seyn müsse als der Determinismus und welche für denselben eine Art von Theodicee zu bilden geeignet sey (Lessingstudien, S. 156—159). Spicker bestreitet dieß, indem er behauptet, Lessing habe dem System des Determinismus ein anderes entgegenhalten wollen. „Entgegenhalten" — wo steht das?! Vielmehr zur Seite stellen, um die gegen den Determinismus möglichen Einwürfe zu „heben". Spicker meint, da es zwischen Freiheit und Nothwendigkeit kein tertium giebt, so müsse das andere System nothwendig der Indeterminismus seyn. Das wäre eine seltsam radicale Art, die Einwürfe gegen eine Theorie zu heben durch Annahme der entgegengesetzten; eine Kur recht im Geiste Doctor Eisenbart's, der dem Podagristen die Beine abschnitt. Warum muß denn das „andere" System gerade eins von den beiden einander ausschließenden seyn? Warum sollte es nicht ein drittes seyn, das unter jenes aut — aut nicht fällt, wie eben die Metempsychose? Auf den Indeterminismus paßt jedenfalls das Epitheton „gemeinen Augen ebenso befremdend" nicht; denn wenn der Determinismus diesen befremdend ist, so wird es der Indeterminismus eben nicht seyn. Wenn aber Spicker unter den „gemeinen Augen" Mendelssohn u. a. zeitgenössische Philosophen verstehen will, so paßt seine Ansicht erst recht nicht, denn

Digitized by Google

gerade für diese war die Freiheitslehre nichts minder als befremdend. — Lessing hat sich allerdings mit dem „ich danke Gott ꝛc." etwas unpräcis und unvollständig ausgedrückt; dieser Satz ist eben rhetorisch gefärbt. Aber es ist klar, warum er das Müssen des Guten betont hat. Er meinte nicht, irgend ein Mensch sey fähig, nur Gutes zu thun. Sondern er wollte das Odium entfernen, das sich gegen die Auffassungen sittlich-guter Handlungen als nothwendiger leicht kehrt; denn die schlechten Volitionen sieht man ohnehin leichter als necessitiert an, schon weil sie mit dem Affect enge zusammenhängen.

Schon in der obigen Stelle wird ein Unbefangener Lessing's Determinismus zweifellos ausgedrückt sehen. Noch viel zweifelloser aber ist derselbe in dem Gespräch mit Jacobi an den Tag gelegt. Dort sagt Lessing: „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen". ..... „Sie drücken sich beinah so herzhaft aus, wie der Reichstag zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Will sey", worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte." An so klaren Worten konnte Spicker nicht wohl deuteln; daher hilft er sich, indem er bezweifelt, daß Lessing sie gesagt, oder doch, daß sie ihm ernst gewesen seyen. Erstens habe der freidenkende Lessing nicht sagen können, er sey ein ehrlicher Lutheraner, und zweitens sey es nicht seine Sache gewesen, einem mehr viehischen als menschlichen Irrthum zu huldigen. Ob Spicker dieses Argument für sehr stark oder für sehr schwach hielt, weil er es etliche Male wiederholte, weiß ich nicht; noch weniger aber weiß ich, was ich höflicher Weise zu demselben sagen soll. Schon aus den Anführungszeichen bei Jacobi — die hätte es aber nicht einmal gebraucht — konnte er sehen, daß Lessing's Worte ein Citat aus dem Reichstagsabschied von Augsburg (1530) sind, wo es gegen die Lutheraner wörtlich heißt: „Ferrer, als etlich halten, daß keyn freier will sei ꝛc. Die weil dann der selb irrthumb mit seinem anhang nit menschlich, sonder mehr vehisch

Digitized by Google

unnd eyn Gottslesterung ist, soll der selb auch nit gehalten, gelert noch gepredigt werden". Das citierte der reformationskundige Lessing, und in dieser Beziehung wollte er ein guter Lutheraner seyn. Oder verfällt etwa ein Deutscher, der in Beziehung auf die Tonkinhändel sagt: „ich bin gut französisch", einem Widerspruch, wenn er bei einem Angriff auf den Rhein die Büchse zur Hand nimmt?

Den vierten und letzten Abschnitt bei Spicker bildet Lessing's Unsterblichkeitslehre. Ich habe dazu weit weniger zu bemerken als bisher. Einen flagranten Widerspruch zwischen S. 338 und 345 will ich im Vorbeigehen aufstechen. An jener Stelle sagt Spicker gegen Hebler, Lessing werde doch nicht an die Seelenwanderung geglaubt haben, an die „kein verständiger Mensch seiner Zeit und so vieler Jahrhunderte vor ihm mehr geglaubt habe". An dieser aber meint er, dieselbe lasse sich sehr gut mit Lessing's System vereinigen. Auch noch eine andere Nebensache soll beiläufig erwähnt werden. Spicker citiert Goethe's Aeußerungen über Unsterblichkeit und glaubt, daß sie mit Lessing's auf dasselbe hinauskommen. Es fehlt aber zu dieser Gleichung ein Hauptumstand. Nicht nur spricht Goethe nicht von einer Rückkehr auf die Erde und in die Menschheit, wie Lessing in der „Erziehung"; sondern jener spricht ausdrücklich den Wunsch aus, der Seele möge die Erinnerung an das Erdenleben verbleiben, und Lessing verzichtet (Erz. § 99) ausdrücklich darauf. Das ist doch ein Fundamentalunterschied.

Spicker spricht aber durchweg nur von einer Unsterblichkeitslehre Lessing's, während es deren drei verschiedene giebt, die sich zwar sehr künstlich vereinigen lassen, aber von Lessing gewiß nur jede für sich gedacht waren.*) In dem Aufsatz über die Höllenstrafen setzt er ganz deutlich die Fortexistenz desselben Individuums durch alle Ewigkeit hindurch voraus, ohne Rückkehr auf

*) C. Rößler (Preuß. Jahrbücher 20, 268 ff.) hat die zweite und dritte, soviel ich sehe, zuerst von einander unterschieden; aber von beiden unterscheidet sich die erste nicht minder als beide unter sich.

Digitized by Google

die Erde, also in dieser Beziehung der Kirchenlehre sehr ähnlich, um deren Rettung, bzw. vernunftmäßige Begründung es sich ja in dem Aufsatz handelt. In der „Erziehung" nimmt er an, daß eine Seele wieder als anderer Mensch zur Erde komme, bis sie den Gipfel ihrer Vollendung erreicht habe. In dem Fragment „daß mehr als fünf Sinne ꝛc." dagegen (s. o.), redet er von einer Wanderung der Seele durch verschieden hohe Organisationsstufen. Wenn man will, kann man ja alles das vereinigen, doch sicher nicht nach Lessing's Ansicht; aber irgend etwas von dieser Verschiedenheit mußte doch Spicker sagen, und daß er es nicht gethan, macht seinen letzten Abschnitt höchst unvollkommen.

Ich glaube gezeigt zu haben, daß das Neue, was Spicker in Lessing's Schriften gefunden haben will, meist nicht stichhaltig ist. In mehreren Fällen mußte ich einfach wieder auf Hebler's unwiderlegte Ansichten zurückgreifen. Der letztere Umstand erspart es mir, eine Recapitulation meiner Resultate zu geben. Spicker's Fehler flossen theils aus einem nicht immer ganz klaren Enthusiasmus, der ihn an der nüchternen Kritik gehindert hat, theils insbesondere aus der Meinung, ein lückenloses System in Lessing's Kopfe finden zu können. Dem gegenüber bekenne ich mit Schelling freudig, daß Lessing allerdings unter andern Handwerken auch das philosophische — und zwar recht gut — verstanden hat, daß er aber, mit Hebler zu reden, auch hier Fragmentist und Gelegenheitsdenker war und nichts anderes seyn wollte. Es sey mir vergönnt, mit einem Worte des Epicharmus zu schließen, das Lessing gewiß unterschrieben hätte und das wie für seinen neuesten Beurtheiler, so auch für die Leser seines Buchs geschrieben erscheinen kann:

Νῦφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.

Stuttgart, Febr. 1884.

Digitized by Google

Professor Vilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniß zu Leibniz und Wolf.

Von
Repetent Dr. **Richard Wahl** in Tübingen.

(Fortsetzung und Schluß.)

1) In welchem Verhältniß steht eine Bewegung des Leibes zum Willen der Seele? Was ist für den Fuß, den ich bewege, für die Hand, die ich erhebe, die causa efficiens? Was ist die wirkende Ursache für den Schmerz, den meine Seele empfindet, wenn mein Körper durch Brennen und Schneiden verwundet wird?

Die einfachste Antwort, welche zunächst gegeben wurde und zu welcher man nach langen Irrfahrten wieder zurückkehrte, besteht darin, daß die Seele eine Kraft habe, im Körper die ihren Vorstellungen und Begierden entsprechenden Bewegungen hervorzurufen und daß der Körper vermittelst der Bewegung in den Lebensgeistern Vorstellungen und Gedanken in der Seele erzeuge. So lehrten im Allgemeinen die aristotelischen Scholastiker, eine Lehre, deren technische, wenn auch nicht ganz zutreffende Bezeichnung influxus physicus ist.

Was aber auf den ersten Blick so einfach zu seyn schien, das thürmte sich zu berghohen Schwierigkeiten auf, sobald man untersuchte, wie dieser gegenseitige reale Einfluß näherhin zu denken sey, sobald man eine klare Vorstellung davon gewinnen wollte, wie denn die Seele, die doch ein einfaches, geistiges Wesen ist, es angehe, die Nerven und Muskeln anzuregen und zu einer Bewegung zu bestimmen, und wie umgekehrt das Körperliche in dem Geiste Vorstellungen und Empfindungen hervorrufen könne.

In Beantwortung dieser Frage gingen die Vertreter des influxus physicus nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Die einen stellten den Satz auf, daß Theile von einer Substanz sich ablösen und in die andere überströmen, daß

Digitized by Google

z. B. die species sensibiles, die von einem Baume ausströmen, den ganzen Gesichtskreis, in welchem der Baum wahrgenommen werden kann, erfüllen und daß eine dieser species (ein kleines Bäumchen) durch die Augen und durch den Gesichtsnerv in die Seele hineinfließt, nachdem sie zuvor eine große Verwandlung durchgemacht hat und aus einer species sensibilis eine species intelligibilis geworden ist (Transmissions — Transmutations — Transcreationstheorie). Viele theilten freilich diese grob materialistische Anschauung nicht. Damit jedoch waren fast alle einverstanden, daß der Körper durch Stoß auf die Seele wirke.

Dieser Erklärungsversuch befriedigte Cartesius nicht. Er hielt den influxus physicus, wie er bisher vorgetragen wurde, für unmöglich, weil er seinem Canon, daß die Quantität der Bewegung in der Körperwelt stets gleich bleibe,*) widersprach. Wenn nemlich, so argumentirte er, durch den Willen der Seele eine neue Bewegung entstünde, welche nicht vorher schon irgendwo in der Körperwelt war, so würde ja die Quantität der den Körpern von Gott ein für allemal mitgetheilten Bewegung vermehrt. Und wenn eine Bewegung, gleichviel in welcher Weise, in eine Vorstellung umgewandelt werden könnte, so würde dadurch das Maß der Bewegung verringert. Doch glaubte Cartesius der Seele nicht allen Einfluß auf den Leib absprechen zu sollen. Er schrieb ihr wenigstens noch die Kraft zu, auf die Richtung der Bewegung modificirend einzuwirken.

Der cartesianische Beweis gegen den physischen Einfluß wurde durch Leibniz, Huyghens, Newton bald umgestoßen. Die Constanz der Quantität der Bewegung erwies sich als eine Fiktion, was selbst Malebranche anerkannte. Es wäre somit den Anhängern des Cartesius die Rückkehr zum influxus physicus offen gestanden. Allein sie waren noch zu sehr in dessen Anschauung von der diametralen Gegensätzlichkeit des Leibes und der Seele befangen, als daß sie diesen Schritt gethan hätten. In dieser Anschauung wurden sie noch bestärkt, als

*) Cartes. Princ. philos. II, § 36.

Digitized by Google

man das Gesetz erfand, daß die Richtung der bewegten Körper die gleiche bleibe, also von der Seele unabhängig sey. So haben sie, anstatt zum physischen Einfluß zurückzukehren, der Seele vollends den letzten Rest ihres Einflusses auf den Körper geraubt, und kamen, wenn auch nicht nothwendiger Weise, so doch auf sehr leichtem Wege, zum Occasionalismus,*) wornach Gott durch beständiges, unmittelbares Eingreifen die entgegengesetzten Substanzen, Leib und Seele, zusammenstimmt.**)

Auch dieses System befriedigte nicht. So theologisch es aussah, wenn Gott in so direkte Beziehung zur Welt, bezw. zum Menschen gestellt war, — es hatte doch auch gerade vom theologischen Standpunkt aus manches Bedenkliche an sich. Man warf ihm vor, daß es Gott zum Vollbringer der sündhaften Handlungen mache. Denn wenn die Seele ein sündhaftes Verlangen nach einer Mordthat habe, so sey es nach diesem System Gott, welcher die körperliche Bewegung zur Mordthat hervorbringe.

Ein Hauptgegner des Occasionalismus war Leibniz. Er glaubte nemlich, daß derselbe zu beständigen Wundern seine Zuflucht nehme, was jedoch Bayle bestritt.***) Der Rückweg

*) Leibniz glaubt, daß Cartesius auf die prästabilirte Harmonie gekommen wäre, wenn er das Gesetz von der Erhaltung der nemlichen Richtung in den Körpern gekannt hätte. S'il l'avait remarquée (la conservation de la même direction totale dans la matière) il serait tombé dans mon système de l'Harmonie préétablie. Monadologie O. P. No. 80. Die Frage, warum denn die Cartesianer, die doch dieses Gesetz gekannt haben, die prästabilirte Harmonie weder erfanden, noch nachdem sie erfunden war, acceptirten, beantwortet Bilfinger in comment. hypoth. § 70 dahin, daß die Cartesianer mehr über die erste Ursache der Bewegung philosophirten, während Cartesius sich mehr um die Ordnung der Bewegung bekümmerte. Darum kamen jene unmittelbar auf Gott, während dieser zur präst. Harmonie gekommen wäre.

**) Daß nicht alle Cartesianer den Occasionalismus bloß anthropologisch gefaßt haben, wie Kuno Fischer irrthümlicher Weise annimmt, hat Dr. E. Pfleiderer in einer Abhandlung über Geulinx (Tübingen, Fues 1882) S. 19 ff. nachgewiesen.

***) Je ne me retracte point de ce que j'ai dit autrefois, que le système des causes occasionelles ne fait point intervenir l'action de Dieu par miracle. Je suis persuadé autant que jamais, qu'afin qu'une action soit miraculeuse il

Digitized by Google

zur Lehre der Schule war aber für Leibniz infolge seines eigenthümlichen Kraftbegriffs verschlossen. Nicht der unüberwundene Gegensatz zwischen Leib und Seele, sondern die Vorstellung der Substanz als einer von innen heraus, mit absoluter Spontaneität thätigen Kraft, rückte sowohl das Bedürfniß nach einem influxus physicus, als auch den Gedanken daran in die weiteste Ferne. Nach Leibniz macht nemlich jede der unzählbaren Einzelsubstanzen durchaus selbstständig ihren Gang durch die Welt, als ob sonst niemand da wäre als sie allein. Sollte eine ewige Unordnung vermieden werden, so mußte Gott jeder Monade gleich bei ihrer Schöpfung diejenige Natur verleihen, und diejenige Aufeinanderfolge der Thätigkeiten in ihr anlegen, welche die Rücksicht auf alle andern nothwendig macht. Daher kommt es, daß, wiewohl keine von den Monaden eine Einwirkung von andern erleidet, sondern jede sich mit reiner Spontaneität aus sich selbst entwickelt, doch alle in ihren Thätigkeiten und Zuständen in jedem Augenblick harmonisch ineinandergreifen.

Was so von allen Substanzen gilt, das findet selbstverständlich auch auf das Verhältniß von Leib und Seele Anwendung. Gott hat von Anfang an Leib und Seele so geschaffen, daß die Seele dem Gesetze ihrer inneren Entwicklung mit voller Selbständigkeit folgend in demselben Moment eine schmerzhafte Empfindung hat, in welchem der Körper verwundet wird, und daß der Körper ebenso selbständig seinem Gesetze, dem Gesetz des Mechanismus folgend in demselben Augenblick die Hand ausstreckt, in welchem in der Seele eine entsprechende Begierde auftaucht. Dieses Verhältniß aller Monaden insgesammt, sowie des Leibes und der Seele insbesondere nannte Leibniz harmonie préétablie, eine Bezeichnung, die nach Bayle's Ansicht von P. Lamy stammt. *)

faut que Dieu la produise comme une exception aux lois generales: et que toutes les choses dont il est immediatement l'auteur selon ceux lois-la, sont distinctes d'un miracle proprement dit. Bayle dictionnaire histor. et crit. II. Auflage tom. III Art. Rorar.

*) Er sagt der Leibniz'sche Erklärungsversuch sey eine neue Acquisition, welche man mit Lamy prästabilirte Harmonie nennen könne: voici une nou-

Digitized by Google

Das System des Leibnitz schwebte in zu hohen Sphären, so daß die gewöhnlichen Geister sich nicht dazu emporschwingen konnten. Aber auch diejenigen, deren Auge scharf genug war, um in so entlegene Fernen zu schauen, konnten sich mit demselben nicht befreunden. Vom theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt aus wurden ernste Bedenken dagegen geäußert. Jedoch war die Polemik durchaus sachlich gehalten und hebt sich vortheilhaft ab gegen den mit leidenschaftlicher Erbitterung und persönlicher Gereiztheit geführten Kampf für und wider die Wolf'sche Philosophie.

Der erste, welcher Einwürfe gegen die prästabilirte Harmonie vorbrachte, ist der Canonicus Foucher von Dijon. Er veröffentlichte dieselben im Journal des savans im Jahr 1695. Ihm schlossen sich an Peter Bayle in der ersten und zweiten Auflage seines schon erwähnten dictionnaire historique et critique (1697 und 1702), der Benediktiner Pater Fr. Lamy in seinem sehr selten gewordenen Buch connaissance de soi même (Paris 1699), der Jesuite Tournemine in den Memoires de Trevoux (a. 1703), deren Redakteur er war, Isaak Newton in ep. ad abbat. Contium tom. 2 p. 18 recueil de diverses pièces, Samuel Clark in dem Sendschreiben an die Kronprinzessin von Wallis, endlich G. E. Stahl in enod. p. 115 ff.*)

Die Frage nach dem Verhältniß zwischen Leib und Seele war demnach am Anfang des 18. Jahrhunderts noch nicht zum Abschluß gebracht. Die Schule hielt fest an dem influxus physicus, der inzwischen mannigfache Aeste und Zweige erhalten hatte. Tournemine z. B. wollte nur der Seele einen Einfluß auf den Leib zugestehen, nicht aber auch umgekehrt. Andere nahmen zu sogen. entia intermedia ihre Zuflucht und dachten sich unter dieser Vermittlungssache elektrisches Feuer oder etwas

velle acquisition, c'est elle qu'on peut appeller avec le père Lamy (Dom François Lamy traité 2 de la connaissance de soi même p. 226) voie d'harmonie préétablie. Bayle l. c. S. 2610.

*) cfr. über die Gegner des Leibniz: Walch, philos. Lexicon I, S. 1877 und 1878.

Digitized by Google

Elektrischähnliches, wobei man freilich nicht fragen durfte, ob das Wesen dieser entia intermedia mehr körperlicher oder mehr geistiger Natur sey, weil sonst die alte Frage aufs neue begann. Wieder andere, gegen welche sich der Zorn Bilfinger's hauptsächlich kehrte*), verzweifelten zum voraus an der Möglichkeit, den physischen Einfluß in annehmbarer Weise erklären zu können, weil das gesuchte transiens von niemand aufgefunden werden konnte und eine transmutatio oder Metamorphose eines Gedankens in eine Bewegung und einer Bewegung in einen Gedanken nicht leicht denkbar war, — hielten aber dennoch an dem influxus physicus wie an einem Dogma fest.

Neben diesen Influxisten, welche in allen Farben und Schattirungen vertreten waren, warben die Cartesianer für den Occasionalismus und die Leibniz'sche Lehre existirte wenigstens dem Namen nach, von den Spinozisten und Materialisten jener Zeit gar nicht zu reden.

Chr. Wolf, der es verstanden hat, das Metall der Leibniz'schen Philosophie umzuprägen und es nicht bloß als neue Münze, sondern vielfach sogar als neues Metall auszugeben und in Umlauf zu setzen, brachte die Frage nach dem Verhältniß zwischen Leib und Seele aufs neue in Fluß. Im Jahre 1718 hat er den exoterischen Theil der Leibniz'schen harmonie préétablie in sein System aufgenommen.**) Zu größerer Kenntniß der Welt gelangte diese Lehre durch das deutsche Werk: Vernünftige Gedanken ꝛc.***) Diese Schrift brachte eine gewaltige Bewegung in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Kreisen hervor. Die Frage nach dem Grund der Uebereinstimmung von Leib und Seele wurde jetzt die brennende Frage der Zeit. Die alten Einwendungen, welche Foucher, Bayle ꝛc. gegen Leibniz gemacht hatten und die bereits im Grabe ruhten, lebten wieder auf und erhoben sich als mächtige Zeugen gegen die Wolf'sche

*) Bilfinger, comment. hypoth. § 25.

**) Ratio praelectionum Wolfianarum, Halle 1718, § 6—12.

***) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele. Halle 1719.

Digitized by Google

präſtabilirte Harmonie. Die alten Waffen, die bereits aufgehängt und mit Roſt überzogen waren, wurden herabgenommen und ſcharf und blank gemacht, um im Feldzug gegen Wolf wiederum ihre Wirkung zu thun. Viele glaubten Gott, der Kirche und dem Vaterlande einen Dienſt zu erweiſen, wenn ſie ſich in die Reihen der Gegner Wolf's ſtellten und der präſtabilirten Harmonie einen Fauſtſchlag verſetzten. Die Unverſtändigſten tobten wie immer, ſo auch hier am meiſten.

Aber auch die präſtabilirte Harmonie fand Freunde und Vertheidiger. An der Spitze derer, welche für dieſelbe in die Schranken traten, ſtand, ſowohl der Zeit*), als auch dem Einfluß nach, der junge Gelehrte Georg Bernhard Bilfinger.

Schon im Jahre 1721 ſetzte er beim Antritt der außerordentlichen Profeſſur an der philoſophiſchen Facultät in Tübingen in einer Inauguraldiſſertation**) die neue Lehre in das günſtigſte Licht. Das Bild, das er hier nur mit wenigen Strichen gezeichnet, führte er weiter aus in der comment. hyp. 1723, ferner in den Dilucidationes philosophicae***) vom Jahre 1725, in welchen er bei verſchiedenen Veranlaſſungen, ex profesſo aber in der Pſychologie § 318—356 von der präſtabilirten Harmonie ſpricht. Auch in brieflicher Weiſe ſcheint Bilfinger für Verbreitung der präſtabilirten Harmonie thätig geweſen zu ſeyn. Infolge davon gewann er den Philoſophie-Profeſſor Hollmann in Wittenberg, der bis dahin ein Gegner der präſtabilirten Harmonie geweſen und im Jahre 1723 und 1724 öffentlich gegen dieſelbe aufgetreten war†), für dieſelbe. Die Briefe ſind zuſammen herausgegeben unter dem Titel: G. B. Bilfingeri et Sam. Chr. Hollmanni epistolae amoeboeae de harmonia praestabilita. Frankf. u. Leipz. 1728.

*) Ludovici, Hiſtorie der Wolf. Philoſ. III, § 111.

**) De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii, dissertatio inauguralis. Tübing. 1721.

***) Wir citiren nach der im Jahre 1768 v. Prof. Bök herausgegebenen Auflage.

†) Beide Diſſertationen führen den Titel: de stupendo naturae mysterio, anima humana sibi ipsi ignota.

Digitized by Google

Deßgleichen schickte er 1726 von Petersburg aus einen Brief an Joh. Clerikus, welcher ein hartes Urtheil über die Bilfinger'sche comm. hyp. gefällt und die darin vertheidigte prästabilirte Harmonie als der menschlichen Freiheit, dem gesunden Verstand und den guten Sitten widersprechend bezeichnet hatte, um ihn zu belehren, daß die prästabilirte Harmonie der menschlichen Freiheit nicht im Wege stehe.*)

2) Was versteht nun Bilfinger unter prästabilirter Harmonie? — Die Uebereinstimmung von Leib und Seele, welche nicht durch gegenseitigen realen Einfluß und auch nicht dadurch bewirkt wird, daß Gott durch beständiges unmittelbares Eingreifen Leib und Seele harmonisch stimmt. Der influxus physicus widerspricht, wie schon Leibniz nachgewiesen hat, auch seiner Ansicht nach, dem Gesetz von der Erhaltung der gleichen Quantität der bewegenden Kräfte. Da aber G. Polyc. Müller in seiner theoria sensuum generali zu zeigen versuchte, daß dieses Gesetz von der Erhaltung der bewegenden Kraft nur von der Wirkung des Körpers auf den Körper gelte, nicht aber von der Wirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt, und dieser Einwand Müller's von vielen nachgesprochen wurde,**) so bedient sich Bilfinger außer dieses Beweises noch eines andern, um den influxus physicus zu widerlegen. Er sagt derselbe widerspreche dem Satz, daß die Wirkung nicht größer und nicht kleiner seyn könne, als die Ursache.***) Wenn nemlich ein Stoß auf meinen Körper ausgeübt wird, so entspricht die Wirkung in meinem Körper vollständig der Ursache des stoßenden Körpers. Würde nun durch denselben Stoß noch etwas in meiner Seele hervorgebracht, so wäre eine Wirkung ohne Ursache vorhanden, was nicht möglich ist. — Die occasionalistische Lehre ist ihm aber deßwegen verwerflich, weil sie den Naturzusammen-

*) Dem Brief ist eine kleine Dissertation beigefügt: de harmoniae praestabilitae ad libertatem humanam habitu. Auctore G. B. B. Sie ist abgedruckt in Ep. amoeb. S. 56 ff. und comment. hyp. 2te Auflage S. 314 ff.

**) cfr. Bilf. comm. hyp. § 35, Anm. y.

***) Bilf. l. c. § 37. Dil. § 327.

Digitized by Google

hang und jede Gesetzmäßigkeit aufhebt, und zu beständigen Wundern ihre Zuflucht nimmt.*) So sind zwei Systeme, da sie anerkannten Wahrheiten widersprechen, abzuweisen. Mehr als drei Erklärungsweisen des Verhältnisses von Leib und Seele kann es aber nach Bilfinger gar nicht geben, was er zuerst nachgewiesen hat und worauf er sich viel zu gut thut.**) Folglich bleibt nur mehr übrig, daß die Harmonie prästabilirt sey, d. h. daß Gott der Seele gleich von Anfang an eine Kraft mitgetheilt habe, vermöge deren sie alle Empfindungen, welche den äußeren Eindrücken und Bewegungen der Sinnesorgane entsprechen, aus sich selbst producirt und zwar in der Reihenfolge, in welcher die äußeren Eindrücke erfolgen,***) und daß Gott andererseits von Anfang an dem Leib eine Kraft verleiht, dergemäß er alle Bewegungen, welche den einzelnen Willensakten entsprechen, aus und durch sich selbst macht und zwar ebenfalls ganz genau in der Reihenfolge und in der Zeit, in welcher die entsprechenden Willensakte in der Seele auftauchen.†) Prästabilirt und vorhergeordnet und darum in ihrer Abfolge nothwendig sind aber nur die Empfindungen und körperlichen Bewegungen, die Willensbewegungen dagegen schweben über den Empfindungen, sie sind frei.††) Diesen Grundgedanken der prästabilirten Harmonie sucht Bilfinger in allen seinen Schriften in die hellste Beleuchtung zu setzen und gegen Angriffe zu vertheidigen. In seiner comm. hypoth. hat er einen ganzen Abschnitt, sectio sexta § 122—252 den objectiones virorum doctissimorum gewidmet. In den Dilucidationen sucht er die neuesten Einwendungen mit großer dialektischer Gewandtheit in nichts aufzulösen, und die Briefe an Hollmann und Clerikus dienten ja einzig und allein dem Zwecke, der prästabilirten Harmonie das scheinbare Gift

*) Daß diese Einwände, welche keineswegs neu waren, zum größten Theil auf einer irrthümlichen Auffassung des Occasionalismus beruhen, ist einleuchtend.

**) Bilf. comm. hyp. § 17—23. Dil. § 321.

***) Dil. § 336.

†) Dil. § 339.

††) Dil. § 144 ff.

Digitized by Google

zu nehmen. Bilfinger schwärmt nicht bloß eine Zeitlang für die prästabilirte Harmonie, sondern hielt an derselben auch noch in den reiferen Jahren seines Lebens fest. Noch im Jahre 1735 schreibt er in einer Anmerkung, die er zu § 260 der 2ten Auflage seiner comm. hyp. machte: exspectare se adhuc illos gigantes, qui difflare demonstrationibus suis, demonstrationibus dico, harmoniam praestabilitam valeant.

Wir können darum Dr. B. Erdmann nicht beistimmen, wenn er in der Schrift „Knutzen und seine Zeit" S. 64 sagt, „wir theilen den ganzen Streit (um die prästabilirte Harmonie) zweckmäßig in zwei Perioden. In der ersten, welche etwa die Zeit von 1720—1724 umfaßt, scheint es, als ob das System der prästabilirten Harmonie trotz der Unentschlossenheit, mit der Wolf dasselbe angenommen hatte, doch zu unbedingter Herrschaft kommen wolle. Seit dem Jahre 1724 aber schlug diese Richtung in ihr Gegentheil um".

Nach diesbezüglichen Untersuchungen,*) welche wir angestellt haben, hatte es nicht den Anschein, als ob die prästabilirte Harmonie von 1720—1724 zu unbedingter Herrschaft gelangen wollte. Man verhielt sich in den ersten Jahren der Neuerung gegenüber ziemlich skeptisch. Bilfinger kann sich in der praefatio zur ersten Auflage seiner commentatio im Jahre 1723 auf verhältnißmäßig wenig Freunde der prästabilirten Harmonie berufen. Er führt als solche einzelne Occasionalisten an, welche behaupten, daß sie ihre Assistenz gerade so erklären, wie Leibniz die prästabilirte Harmonie, ferner die Jesuiten, den Leipziger Theologen M. G. Hansch, Jaquelot und den Abt Contius, endlich den berühmten M. Verdriesius, der jedoch nur insofern hierhergehört, als er die prästabilirte Harmonie nicht bekämpfte, sondern die Annahme derselben in das Belieben des Einzelnen stellte. Auf den deutschen Universitäten waren allerdings schon anfangs der zwanziger Jahre da und dort junge

*) Eine vollständige Uebersicht über die Einführung und das allmähliche Verschwinden der prästabilirten Harmonie auf den deutschen Universitäten hoffen wir in einer eigenen Abhandlung zu geben.

Digitized by Google

Gelehrte für die neue Lehre aufgetreten. So hat z. B. M. C. Theoph. Marquardt in Königsberg im Jahre 1722 in einer Dissertation de harmonia praestabilita inter animam et corpus die prästabilirte Harmonie vertheidigt. Aber auch die Gegner dieser Lehre waren schon in dieser Zeit auf den Kampfplatz getreten.*) Der Leipziger Professor G. Pol. Müller vertheidigte in den von ihm herausgegebenen meditationes in theoriam sensuum generalem ab Hartsaeckero traditam 1722 den influxus physicus. Der Wittenberger Professor Hollmann wandte sich 1723 und 1724 in zwei Dissertationen gegen die prästabilirte Harmonie und der Pietismus in Halle hatte im Interesse des influxus physicus in dieser Zeit ebenfalls schon die schärfsten Geschütze abgefeuert. Lange hatte im Jahre 1723 schon drei Schriften gegen Wolf geschrieben.**)

Läßt sich so einerseits ein besonderes Blühen der prästabilirten Harmonie vor dem Jahre 1724 historisch nicht nachweisen, so kann auf der andern Seite auch nicht aufgezeigt werden, daß mit dem Jahre 1724 eine besondere retrograde Bewegung innerhalb der Wolf'schen Schule bezüglich der prästabilirten Harmonie eingetreten wäre, trotzdem sich Jena***) und Tübingen †) bald gegen sie erklärten. Denn Joh. Sam. Billebius in Wittenberg vertheidigte sie im Jahre 1725 in zwei Dissertationen: an harmonia inter animam et corpus praestabilita sit miraculum? (gegen Newton und Clark gerichtet, welche die prästabilirte Harmonie für ein Wunder erklärten). Im gleichen Jahre trat Jacob Carpov in einer Schrift utrum tellus machina an animal für dieselbe ein. Daß Bilfinger 1725, 1726 und 1727 für dieselbe schrieb, haben wir schon angeführt. Auch Ludwig Thümmig zeigte sich trotz der geringen Bedeutung, welche er

*) Vergleiche über die Gegner der prästabilirten Harmonie Walch's philosophisches Lexicon, Art. Harm. zw. L. u. S.

**) Lange, causa Dei et religionis naturalis etc. Halle 1723. Ferner: Modesta disquisitio novi philosophiae systematis etc. Halle 1723. Ferner: Placidae vindiciae modestae disquisitionis etc. Halle 1723.

***) Ludovici l. c. I, § 330.

†) Vergl. weiter unten.

Digitized by Google

der präſtabilirten Harmonie beilegte, in ſeinen 1726 erſchienenen institutiones metaphysicae doch als einen Freund derſelben. Von größerer Bedeutung iſt uns aber die im Jahre 1727 erfolgte Bekehrung Hollmann's, ſowie der Umſtand, daß die comm. hyp. im Jahre 1735 neu aufgelegt werden mußte.

Die erſten Anhänger der Wolf'ſchen Philoſophie blieben demnach mit wenigen Ausnahmen*) während des ganzen Streites der präſtabilirten Harmonie treu. Der Pietismus hat nicht eine Rückkehr von der präſtabilirten Harmonie zum phyſiſchen Einfluß angebahnt, ſondern er hat den phyſiſchen Einfluß, welcher im Verhältniß zu den andern Syſtemen die angeſtammte Lehre war und als ſolche die größte Verbreitung hatte, mit aller Macht gegen die Neuerung vertheidigt, er hat verhindert, daß die Wolf'ſche Philoſophie blinde Nachbeter bekommen hat, die Wahres und Falſches kritiklos hinnehmen, er hat bewirkt, daß, als man ſich ſpäter der Wolf'ſchen Philoſophie doch nicht mehr entſchlagen konnte, diejenigen, welche ſich nachher dieſer Lehre zuwandten, die präſtabilirte Harmonie von Anfang an nicht annahmen. So wurde die Leibniz-Wolf'ſche Lehre in immer weiteren Kreiſen verbreitet, die präſtabilirte Harmonie dagegen ſtarb mit ihren erſten Anhängern allmählich aus.

3) Betrachten wir nun das Verhältniß der Bilfinger'ſchen Lehre zu Leibniz und Wolf.

a) Nach Leibniz umfaßt die präſtabilirte Harmonie das ganze Univerſum. Alle Monaden, auch diejenigen, welche uns in ihrem Zuſammenſeyn als Körper erſcheinen, ſtehen unter einander in dieſem präſtabilirten Verhältniß. Von einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen Seele und Leib ſollte ſtrenggenommen nach Leibniz gar nicht geredet werden können. Jede Monade iſt ja Seele und Leib zugleich. Seele und Leib ſind in jeder Monade ein und dasſelbe. Sie fallen nur begrifflich

*) Hierher gehören Gottſched und Richter. Reinbeck ſoll, nach einem Bericht aus jener Zeit, die H. P. perſönlich geglaubt, jedoch aus Furcht vor allenfallſigem Aergerniß dieſelbe nicht gelehrt haben. cfr. Veramander's Probirſtein.

Digitized by Google

auseinander, wie die vis activa und passiva auch nur begrifflich auseinandergehalten werden können.

Von der letzteren Auffassung ist Bilfinger selbstverständlich sehr weit entfernt, denn er spricht sich an zahlreichen Stellen aufs unzweideutigste dahin aus, daß Körper und Geist, Leib und Seele wesentlich verschieden seyen. Aber auch den anderen Gedanken, die allgemeine Harmonie betreffend, hält er nicht fest. Er läßt zwar in der comm. hyp. jede einzelne Monade in der Idee Gottes durch alle andern bestimmt werden*) und ist in Folge dessen auf dem geraden Weg zur allgemeinen Harmonie des Leibniz. Allein er verliert dieses Ziel rasch wieder aus den Augen. Es schweben seinem Geiste plötzlich nur noch zwei Reihen von Substanzen vor, Körper und Geister. Er fragt jetzt nicht mehr, wie sich die einzelnen Monaden der Körperwelt zu einander und zum ganzen Universum verhalten. Er betrachtet nicht mehr die einzelnen Elemente der Körperwelt, sondern die Körper selbst. Er erkennt nicht in der einzelnen materiellen Monade, sondern nur in dem Monadencomplex eine Maschine und untersucht das Verhältniß derselben zur menschlichen Seele. Für Bilfinger umfaßt die prästabilirte Harmonie nur das Verhältniß von Leib und Seele.

Ist in der comm. hyp. wenigstens der rechte Anfang zur Leibniz'schen Harmonie gemacht, so ist in den Dilucidationen gar keine Möglichkeit dazu vorhanden. Denn Bilfinger leugnet ja hier die Vorstellungskraft aller Monaden. Wenn er indessen auch die Perceptionsfähigkeit aller Monaden zugäbe, so würde er jedenfalls in Abrede ziehen, daß die Perception jeder Monade sich auf alle andern beziehe, also in einem unmittelbaren Zusammenhang mit allen andern stehe. Num fieri non potest, ut unicuique tribuatur definita aliqua activitatis sphaera, ultra quam non repraesentetur actu ipso alia?**) Die Antwort auf diese Frage lautet bejahend und daher ist die Harmonie im Sinne des Leibniz durchbrochen, was Bilfinger selbst gesteht,

*) Bilf. comm. hyp. § 92.
**) Dil. § 119.

Digitized by Google

wenn er l. c. also weiterfährt: certum est, decedere hic aliquid harmoniae omnium rerum universali, qualiter illam ab ill. Leibnitio assertam esse communiter existimant.*) Allein Bilfinger schreibt den körperlichen Monaden nicht einmal eine beschränkte Vorstellungskraft zu und so ist nach seiner Lehre der menschliche Leib etwas ganz anderes als nach Leibniz. Der Bilfinger'sche Leib ist im Verhältniß zu Leibniz ein reiner Mechanismus, während nach Leibniz in jeder Faser unendlich reiches Leben, und auch im kleinsten Theil eine lebendige Welt enthalten ist.

b) Das Verhältniß Bilfinger's zu Wolf kann mit wenigen Worten geschildert werden. Bezüglich des Inhalts dieser Lehre unterscheidet er sich kaum von Wolf, wohl aber in Bezug auf die Energie, mit welcher er sie vertheidigte. Wolf ist nemlich der prästabilirten Harmonie gegenüber ziemlich unsicher. Bald nimmt er sich ihrer mit regem Interesse an, als obs sich von selbst so verstände, bald findet er es kaum der Mühe werth, für dieses vielgeschmähte Kind einzutreten, dessen Vater er ja ohnedies nicht war und auch nicht seyn wollte. In der Schrift „ratio praeelectionum" erklärt er die prästabilirte Harmonie als das einzig mögliche System. Dagegen hebt er diese Erklärung in der ersten Vorrede zu den vernünftigen Gedanken ꝛc. fast ganz auf, wenn er S. 7 sagt: „ich hatte mir anfangs vorgenommen, die Frage nach der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe ganz unentschieden zu lassen, allein da ich durch die im andern Capitel gelegten Gründe wider Vermuthen ganz natürlich auf die vorherbestimmte Harmonie des Herrn von Leibniz geführt ward, so habe ich dieselbe auch beibehalten und in ein solches Licht gesetzt, dergleichen diese sinnreiche Erfindung noch nie gehabt hat". Und als in den ersten Jahren nach dem Erscheinen seiner Hauptschrift viele Einwendungen gegen die prästabilirte Harmonie gemacht wurden, präcisirte er in der Vorrede zur zweiten Auflage genannten Werkes die Stellung der

*) Dil. § 119.

Digitized by Google

präſtabilirten Harmonie zu den beiden andern Syſtemen näher, unterläßt aber nicht beizufügen, daß ihm an der ganzen Lehre eigentlich wenig liege. Dieſelbe Unentſchloſſenheit offenbarte er in ſeinem Streit mit Lange und Budde.*)

Es iſt unſchwer einzuſehen, daß Bilfinger mit größerer Entſchiedenheit für die präſtabilirte Harmonie eintritt, als Wolf. Er unterſuchte vor allem die Frage nach der Zahl der möglichen Syſteme. Er kam zu dem Reſultate, daß nur drei Hauptarten denkbar ſeyen. Alle übrigen Syſteme ſeyen nur Nüancen und müſſen ſich auf eine dieſer drei Hauptarten zurückführen laſſen und ſtehen und fallen daher mit ihnen. So war für die ganze Unterſuchung ein feſter Standpunkt gewonnen. Auf dieſem von Bilfinger gelegten Fundamente konnte nun weiter gebaut werden. Nur durch dieſen Nachweis hatte die Widerlegung des influxus physicus und des Occaſionalismus zugleich einen poſitiven Werth für die präſtabilirte Harmonie. Auch in der Widerlegung der beiden andern Syſteme iſt Bilfinger eifriger als Wolf. Die Gründe, mit welchen Bilfinger kämpfte, waren freilich auch nicht neu, mit Ausnahme desjenigen, daß die Wirkung nicht größer und nicht kleiner ſeyn könne, als die Urſache, — aber ſie waren alle mit logiſcher Klarheit und philoſophiſcher Schärfe auseinandergeſetzt. Aus allen ſpricht Entſchiedenheit, Feſtigkeit und perſönliche Ueberzeugung.

So kommen wir alſo auch hier zu demſelben Reſultat, zu welchem wir in der Monadenlehre gelangt ſind. Bilfinger hat ſich auch bezüglich der präſtabilirten Harmonie enger an Leibniz angeſchloſſen, als dies Wolf gethan hatte. Er hat die Leibniz'ſchen Gedanken ſchärfer ins Auge gefaßt, energiſcher vertheidigt. Wir möchten ihm daher, wenn auch nicht mit Rückſicht auf die Zeit, ſo doch hinſichtlich des Inhalts ſeiner Lehre ſeine Stellung zwiſchen Leibniz und Wolf anweiſen.

Zur gerechten Würdigung Bilfinger's muß übrigens noch angeführt werden, daß er von der ſchwankenden Stellung Wolf's

*) cfr. B. Erdmann, Knutzen ꝛc. S. 71 f.

Digitized by Google

und der ganzen Wolf'schen Schule doch nicht ganz unberührt blieb. Die prästabilirte Harmonie gilt ihm bloß als eine philosophische Hypothese, die weder mit der Leibniz'schen, noch mit der Wolf'schen Philosophie organisch verwachsen ist, die man daher herausnehmen kann, ohne dem Ganzen zu schaden.

In Diluc. § 120 sagt er, er könne nicht begreifen, wie eine geschaffene Substanz auf eine andere einwirken sollte, allein er sehe doch auch keinen Widerspruch in dieser Annahme. „Non possum intelligere, quomodo monas creata possit extra se agere in aliam, sed neque contradictionem in ea suppositione luculentam deprehendo.“ Er meint, die einfache Substanz könne allerdings von dem Ihrigen nichts hergeben, allein sie könnte vielleicht durch ihre Thätigkeit eine Veränderung der inneren Zustände anderer Substanzen bewirken. Wenigstens wäre eine solche Annahme, weil dadurch nichts neues realiter producirt würde, kein Widerspruch. Und doch müßte man einen solchen Widerspruch annehmen, wenn man die Möglichkeit einer derartigen Wirksamkeit leugnen wollte: „Non potest aliquid de suo largiri, fateor. An limitationum etiam internarum variationem nullam sua efficacia aut cooperatione queat inducere, id vero, quoniam nihil reale noviter productum, aut de suo translatum postulare videtur, nondum intelligo esse contradictorium. Atqui hoc necessarium est, si possibilitatem illius actionis negare institueris.“ *)

Von hier aus wäre es nur noch ein kleiner Schritt zum influxus physicus, wenn nur nicht andere Bedenken und Schwierigkeiten im Wege stünden: „Ut enim possibile sit, quod non concipio intelligibiliter, ut corpus aut anima valeat alterum in altero effectum producere realem sine transitu alicujus sive substantiae, sive accidentis ex uno in alterum; neque tamen ex nihilo aliquid producat: ut inquam id possibile sit, nondum omne perfectum est negotium. Restant aliae conditiones non minus durae.“ **)

*) Dil. § 120.

**) Dil. § 328.

Digitized by Google

Noch eine andere Stelle könnte man für die unsichere Stellung Bilfinger's anführen. Er schreibt in comm. hyp. § 188: „Abstineat a systemate Leibnitiano, quicunque noxium illud in practicis existimat: malo non possis tueri et conciliare principia quaedam theoretica, systematis fulcra, quam ut fundamenta morum luxes et maleferiatorum hominum licentiae patrocineris.“ Man hat aus Anlaß dieser Stelle Bilfinger zum Vorwurf gemacht, daß er seiner eigenen Sache mißtraue. Indeß vertheidigt sich Bilfinger gegen diese Auslegung seiner Worte in den Dil. § 349, sowie in der zweiten Auflage der comm. hyp. in einer Anmerkung zu § 188. Er sagt, daß er die Willensfreiheit durch die prästabilirte Harmonie in keiner Weise als gefährdet erachte. Darum habe er keinen Grund, die prästabilirte Harmonie zu verlassen, und er erneuert darauf sein philosophisches Glaubensbekenntniß mit den Worten: ego utrumque teneo, et harmoniam praestabilitam et libertatem.*)

Anhang.

Stellung der Universität Tübingen zu der neuen Philosophie und deren Vertreter Bilfinger.

In einer Rede**) über die Verbesserung der hohen Schulen und Ausrottung der Pedanterei sagt Kanzler Pfaff: „Was die Philosophie an sich selbst anlangt, so haben die alten scholastischen Sätze, so vorhin die gelehrte Welt eingenommen hatten, nach und nach Abschied von den Universitäten nehmen müssen. Es sind derselben anjetzo noch sehr wenig, auf welchen die scholastische Metaphysica eine Königin der Wissenschaften heisset. Es sind annoch sehr wenig hohe Schulen, auf welchen Aristoteles am Steuerruder sitzt, und wie vorhin alles überall ist. Die Leute werden nunmehro klug und von derselben Zeit an, da Carteſius, da Grotius, da Franciscus de la Mothe Vayer gelebet, zerbricht man die Fesseln der alten Vorurtheile, welche

*) Dil. § 349.

**) Gehalten den 13. Aug. 1720 in Tübingen.

Digitized by Google

den Gemüthern angelegt waren. Doch auch diese Freiheit, die sonst mit allem Recht gölden heisset, wird gemißbrauchet. Denn ein jedweder bringt was nach der Fähigkeit seines Verstandes ans Licht, man schreibet ein neues Systema der Weisheit, man ersinnet sich neue, doch krause und hohe Grundlehren, man zerstreuet und verwirrt mit neuen Ideen, die noch dazu sehr mager und schlecht sind, ja um ihrer allzugroßen Subtilität willen zu nichts werden" (S. 84).

Mit diesen Worten wendet sich Pfaff gegen die Aristotelische, wie gegen die Leibniz-Wolf'sche Philosophie.

In Tübingen saß indeß Aristoteles noch ziemlich fest am Steuerruder,*) wie ein Blick in die damaligen Schriften beweist, und wie auch das Gutachten der theologischen Facultät zeigt. Man hielt immer noch fest an der hergebrachten Methode, an den hergebrachten Divisionen, Distinktionen, Definitionen. Pfaff selbst war in jener Zeit zum größten Theil Aristoteliker, so wenig er es auch seyn wollte, und so sehr er von Thomasius beeinflußt war. Dieser scholastische Aristotelismus aber war ein geborener Feind der Leibniz-Wolf'schen Philosophie, die sich anmaßte, neue Definitionen und neue Beweise zu liefern, an Stelle der alten, abgegriffenen, werthlosen Münzen neugeprägtes, vollwerthiges Geld in Umlauf zu setzen.

Außer dem Aristotelismus war in Tübingen noch ein gefährlicherer Gegner der neuen Philosophie, — der Pietismus, der überall Heterodoxie und Häresie witterte.**) Mehrere Mitglieder der juristischen und theologischen Facultät waren Pietisten.

---

*) Patriotisches Archiv Bd. 9, S. 371: „in Tübingen herrschte damals (zur Zeit Bilfinger's) noch durchaus die scholastische Philosophie mit allen ihren Spitzfindigkeiten."

**) Ebendaselbst: „Auch hatte zu gleicher Zeit die Verketzerungssucht ihren höchsten Gipfel erreicht. Wer nicht gerade so wie seine Väter dachte, wer irgend eine unverständliche Definition nicht verstehen zu können vorgab, oder wer sich gar einfallen ließ, den Leibniz oder Wolf zu lesen, wurde sogleich verdammt."

Digitized by Google

Erbauungsstunden wurden selbst auf Anregung Reuchlin's gehalten.*)

Die Verhältnisse lagen demnach in Tübingen ähnlich, wie in Halle. In Halle docirte Wolf selbst, in Tübingen Wolf's bedeutendster Schüler und Freund Bilfinger. In Halle setzten sich die Aristoteliker und Pietisten gemeinsam zur Wehr gegen die neue Philosophie; in Tübingen desgleichen. In Halle erklärte sich die Universität prinzipiell gegen die Leibniz-Wolf'sche Philosophie, Tübingen gehört ebenfalls zu den wenigen Universitäten, welche eine Erklärung gegen diese Philosophie abgegeben haben. In Halle wurde Wolf förmlich verbannt. Er mußte bei Strafe des Stranges binnen 48 Stunden die Stadt verlassen. In Tübingen wurde Bilfinger das Leben so unangenehm gemacht, daß er freiwillig in die Verbannung ging. Er folgte einem wenig verlockenden Rufe nach Petersburg. Wolf wurde wieder nach Halle zurückberufen. Auch Bilfinger wurde von Petersburg wieder nach Tübingen berufen.

So überraschend ähnlich aber diese äußeren Verhältnisse sind, so verschiedenartig war doch der Streit, welcher auf beiden Universitäten geführt wurde. In Halle artete er aus in ein hitziges, unbesonnenes Treiben, in Tübingen wurde er begonnen und vollendet mit einer vornehmen und würdevollen Ruhe.

Diese Verschiedenheit der Kampfesweise hatte ihren Ursprung in der Verschiedenheit des Hallischen und des württembergischen Pietismus. In Halle trat der Pietismus in widriger Gestalt auf: Engherzigkeit, wissenschaftliche Beschränktheit und Fanatismus waren seine Erscheinungen. In Tübingen war man mit der Hallischen Engherzigkeit nie ganz einverstanden. Als Francke im Jahr 1717 seinen Triumphzug durch Württemberg machte und auch nach Tübingen kam, „haben sich zwar die Herrn Professoren nach gepflogener Conversation also vernehmen lassen, daß die praejudicia nun weggefallen und hinfüro zwischen Halle

*) Tholuck, Gesch. des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, S. 41.

Digitized by Google

und Tübingen eine Consonanz seyn wird". *) Aber sofort machte sich in Tübingen doch wieder eine freiere theologische Richtung geltend, welche sich den Bedürfnissen der Zeit accommodirte. Diese freiere Richtung hat entschieden dazu beigetragen, daß die Streitenden die Grenzen des Anstandes nicht überschritten.

Nach diesen mehr allgemeinen Bemerkungen gehen wir auf den Streit selber etwas näher ein.

Hatte man es in Tübingen schon ungern gesehen, daß Bilfinger, damals Repetent am Stift, nach Halle ging, um Wolf zu hören, so sah man es noch viel ungerner, als er wieder nach Tübingen zurückkehrte, um daselbst seine Docentenlaufbahn zu beginnen. Nur mit Mühe gelang es ihm, eine außerordentliche Professur, mit welcher kein Gehalt verbunden war, zu bekommen. Nur mit Mühe scheint er auch Zuhörer für seine Vorlesungen, die er mit heiterem Humor würzte, in welchen er aber auch gegen die Religion manchen Stoß führte, gewonnen zu haben. Denn es ist wohl selbstverständlich, daß religiöse Väter ihren Söhnen verboten, eine Philosophie zu hören, die nach ihrer Ansicht nicht nur häretisch, sondern atheistisch war; auch würde es nicht schwer seyn zu glauben, (selbst wenn wir keine Beweise hätten), daß die Professoren auf dem Katheder und in ihren privaten Unterhaltungen die Neologie verurtheilten **) und lächerlich zu machen suchten. ***) Wer wird endlich daran zweifeln, daß in Damenzirkeln und Kränzchen die neue Lehre als ein grausiges Schreckgespenst angesehen und besprochen wurde? „Katheder, Kanzeln und Kindbettstuben, wie das patriotische Archiv S. 377 ff. in einem Aufsatz über Bilfinger sagt, erschollen von dem gefährlichen Mann, der durch seine neue Art von Philosophie die ganze Religion über den Haufen zu stürzen drohe. Väter warnten ihre Söhne vor ihm. Die Söhne selbst flohen ihn als einen gefährlichen Ver-

*) Tholuck, Gesch. des Pietismus ꝛc. S. 42 f.

**) Bilf. Dilucid. § 347.

***) Kreilingium in objectionibus ineptire velle, doleo. Briefe an Bilf. Tübinger Univ.-Archiv.

Digitized by Google

führer der Jugend und seine Collegien blieben gänzlich unbesucht." *)

Von den Professoren waren es außer Hoffmann**) vor allem Pfaff und Weismann, welche Opposition machten. Beide waren Pietisten. Pfaff war wissenschaftlich bedeutender und im Kampf gemäßigter***) als Weismann. Weismann wurde, aber wohl mit Unrecht, von Wolf für eine wissenschaftliche Null erklärt. †) Er hat jedoch unter den Tübingern am meisten und am ausdauerndsten gegen die neue Philosophie gekämpft, weßhalb wir auf ihn näher eingehen.

In seinen Schediasmata academica III, p. 402—435 schildert er das große Verderben, welches die Leibniz'sche Philosophie verursachen müsse. Er bezeichnet die Leibniz'sche Lehre als freiheitsfeindlich p. 402; es sey falsch, daß die Seele von jedem realen Einfluß einer andern Substanz unabhängig sey p. 415; unrichtig sey es ferner, daß die Körper aus einfachen Substanzen bestehen sollen. Denn es lasse sich damit die Materie nicht erklären. Es sey doch viel einfacher, wenn man an-

---

*) Für den starken oder schwachen Besuch der Bilfinger'schen Vorlesungen konnten wir im Universitätsarchiv keine Beweisstücke entdecken. Aus dem Gutachten der theologischen Facultät, auf welches wir später noch zu sprechen kommen, scheint jedoch hervorzugehen, daß die Bemerkung des patriotischen Archivs „seine Collegien blieben gänzlich unbesucht" falsch ist. Denn es heißt daselbst, daß diese gefährliche Philosophie eine überaus große Wirkung auf die Jugend äußere und besonders für die excitatiste ingenia, die heut oder morgen ad altiora aspiriren, eine unwiderstehliche Anziehungskraft habe.

**) Hoffmann scheint besonders die prästabilirte Harmonie bekämpft zu haben. Wolf schreibt von Marburg aus an Bilfinger: illud tamen consilii cepi, ut sub forma epistolae ad Hoffmannum expendam rationes ab ipso contra harmoniam praestabilitam prolatas aut repetitas. Marburg 8. Mai. 1724. Universitäts-Archiv „Briefe an Bilf."

***) Viri magnifici et celeberrimi Pfaffii aequitatem veneror, utque ipsi officia et obsequia mea significes, est quod rogo, schreibt Wolf a. 1723 an Bilf. cfr. Universitätsarchiv l. c.

†) Weissmannus vester videtur homo si quis alius fastuosus et improbus, uti a scientia, ita a pietate alienus. Wolf's Brief an Bilf. v. 8. Mai 1724.

Digitized by Google

nehme, daß Gott ursprünglich die geistige und körperliche Substanz getrennt erschaffen habe. Unrichtig sey die Definition der Seele, weil aus ihr nicht alle Eigenschaften der Seele erklärt werden können. Die Lehre, daß alle Monaden nur graduell von einander verschieden seyen, führe zu den schwersten Irrthümern, da sie den Uebergang einer Thierseele in eine Menschenseele als möglich darstelle. Endlich greift er die Präexistenz der Seele und die prästabilirte Harmonie an p. 420—423.

Mit dieser Verurtheilung der Leibniz'schen Philosophie war auch über Wolf und Bilfinger der Stab gebrochen. Bilfinger schrieb in Folge dessen an Wolf, ob er die Dissertation Weismann's noch nicht habe, worauf Wolf antwortete: Viri reverendi Weissmanni dissertationem nondum habeo. Monstravit mihi in ea nonnemo locum, qui durior adversus me videbatur, sed nunquam ideo litem movere constitui. Nisi tamen displiceat, privatim scribam ad te, quid mihi de viri venerandi objectionibus videatur, ubi dissertationem attentus perlegero.*) Nachdem er nun die Dissertation gelesen und gefunden hatte, daß in derselben seine Theorie über die Wunder angegriffen war, schrieb er wieder an Bilfinger und fällte folgendes Urtheil über Weismann: homiletam agnosco tum increpandi libidine, tum ex superficiaria interpretandi et ratiocinandi ratione 4. Mai 1723.**) Dieses Urtheil Wolf's ist jedoch entschieden zu hart; sämmtliche Schriften Weismann's beweisen vielmehr das Gegentheil. Auch seine Zeitgenossen, die zum Theil Freunde der Wolf'schen Philosophie waren, beurtheilen ihn als einen wissenschaftlich gebildeten und zugleich milden Mann.

In dem 12. Theil der auserlesenen theologischen Bibliothek No. 3 und daraus in der gelehrten Zeitung S. 725, abgedruckt in Moser's erläutertes Württemberg Bd. II, S. 179 heißt es von den Schediasmen Weismann's: „Weismann widerlegt oft vieles aus der Leibniz'schen und Wolf'schen Philosophie, aber so, daß sich niemand darüber wird zu beschweren haben. Es

*) Tüb. Univ.-Arch. Briefe an Bilf.
**) ibid.

Digitized by Google

ist merkwürdig, daß auf Einer Universität zu gleicher Zeit zwei Männer, H. Dr. Weismann und H. Prof. Bilfinger gewesen, deren einer die gedachte Philosophie fast am ehesten geprüft und widerleget, der andere aber am meisten entschuldigt und vertheidigt und beide mit solcher Moderation, daß man vollkommen damit zufrieden seyn kann."

Das gleiche ehrenvolle Zeugniß der Friedensliebe erhält Weismann in der 5ten Sammlung des deutschen Pavillon der Musen No. 3 und in der gelehrten Zeitung a. 1725 S. 784, abgedruckt in Moser's erläutertes Württemberg II, 180: „der Herr Autor schreibt mit viel Belesenheit und überläßt sich meistentheils seinen eigenen Meditationen, die ihm niemals übel gerathen, obgleich sie insgemein viel Scharfsinniges haben. Auf eben die Art hat er auch hier die subtilsten Streitigkeiten, die heutzutage von den Deisten, Naturalisten, Leibnizianern und andern veranlaßt worden, erweget und mit großer Bescheidenheit und Behutsamkeit abgehandelt. Man merkt aber doch aus dieser gelinden Schreibart, daß der Autor ein Tübingischer theologus ist, der den Frieden liebt. Auch Ludovici rühmt die Bescheidenheit und Friedensliebe Weismann's.

Einen schwereren Stoß, als durch diese privaten Refutationen, erlitt die Leibniz-Wolf'sche Philosophie und deren Vertreter in Tübingen, als im Jahre 1725 in amtlicher Weise gegen sie eingeschritten wurde. Der Herzog hatte nemlich am 15. Juni 1725 die theologische und philosophische Facultät aufgefordert, ein Gutachten über die gedachte Philosophie abzugeben. Die theologische Facultät gab am 28. Juni 1725 ihr Urtheil dahin ab, daß die Einführung dieser neuen Philosophie mehr Schaden als Nutzen bringe und daher wohl zu wünschen wäre, daß solche künftig unterbleiben möchte.*) Als Ursachen führt sie an

I. Die Inconvenienzen, welche daraus schon erwachsen sind und noch entstehen werden und zwar sowohl auf Seite der studiosorum als auch der professorum.

*) Tüb. Univ.-Arch. Protokolle der theol. Facultät.

Digitized by Google

a) Die Studenten müssen die principia sanae philosophiae studiren. Wollen sie daneben noch die Wolf'sche Philosophie studiren, so werden sie in beiden etwas Weniges, im Hauptwerk nichts Gründliches wissen. b) Die Wolf'sche Philosophie habe ganz andere Definitionen und gebrauche die termini usitati in ganz anderem Sinn. Daraus müsse eine Confusion entstehen. c) Daß die excitatiste ingenia, quae ad altiora aspiriren, ihre Lehrer, welche nicht so denken, scharf critisiren und daß dies System mit einer Präsumption auftrete, wie nie ein anderes zuvor. d) Daß dergleichen Studirende der Philosophie, wenn sie zur Theologie übergehen, entweder die Wolf'schen Prinzipien abändern müssen, oder wenn sie das nicht thun, dem Skepticismus verfallen und alle diejenigen Wahrheiten für suspekt halten, welche sich nicht damit vereinigen lassen, was ein ungemein großer Schaden sey.

Aber auch auf Seite der Professoren entstehen Inconvenienzen, „daß je einer den andern publice et privatim auf ungeziemende Weise herunterſetze, auch wohl gar durch in oder außerhalb gedruckte Schriften refutire und solcher Gestalt zu unnöthigen Controversen Anlaß gebe, welches, daß es den statutis und ordinationibus academicis, krafft welcher eine Conformität in docendo seyn soll, schnurstracks zuwiderläuft und mancherlei Unheil und Verdrießlichkeit nach sich zieht, von niemand in Zweifel gezogen wird".

II. Es seyen auch in dieser Philosophie viele anstößige Propositiones:

a) „Daß diese Welt trotz des Bösen die beste sey, ja daß Gott habe keine andere schaffen können, ohne Uebel, oder mit weniger Uebeln. b) Daß Gott zur Schöpfung der Welt moraliter sey necessitirt gewesen, so daß er die Schöpfung nicht habe unterlassen können. c) Daß es ein lauter Ungrund und offenbare Unwahrheit sey, daß Gott den Menschen hätte so schaffen können, daß er ohne Sünde geblieben wäre. d) Daß allein dasjenige, so wirklich geschieht, geschehen ist, oder geschehen wird, in dieser Welt möglich, alles andere aber und so auch

Digitized by Google

jedesmal das Gegentheil von dem, was der Mensch erwählt, unmöglich sey, obgleich es in einer andern Welt auch möglich gewesen wäre, was alles sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen Freiheit zuwiderläuft, wenigstens zuwiderlautet. e) Daß durch ein jedes Wunderwerk die ganze zukünftige Welt geändert werde und daß diejenige Welt, darin der Wunderwerke wenige geschehen, höher zu achten sey, als worin sie häufig vorkommen; item es sey unmöglich, daß Gott durch Wunderwerke etwas ausrichte, was natürlicher Weise hätte geschehen können und wenn man neue Wunderwerke angebe, in dem Fall, da ein altes schon bekanntes Wunderwerk ebensoviel ausrichten kann, als das neue, so sey es als erdichtet zu halten, dergleichen excessiones leicht eine schädliche Anwendung auf die vielen Wunderwerke Christi nach sich ziehen könne. f) Daß alle Seelen der Menschen auf einmal zugleich von Gott erschaffen worden und zwar nur als animae sensitivae, die den gradum rationalitatis erst in der wirklichen Conception des Menschen erlangen, welches sowohl mit der Natur der Seele des Menschen, als mit der in der theologia recipirten Hypothese de propagatione animae per traducem offenbar streitet. h) Die hypothesis Leibnitiana vom Tod des Menschen, daß die Seele dadurch eigentlich vom Leib nicht geschieden, sondern dieser allein in diejenige Kleinigkeit redigirt und so zu sagen wieder eingewickelt werde, wie er anfänglich gewesen, ehe er aus dem Semme gleichsam evolvirt und ausgewickelt worden, dergleichen evolutiones und involutiones man an den Seidenwürmern sehe und abnehmen könne: von welcher Meinung ich, der Cancellarius (Pfaff) im allegirten Schediasma de morte p. 20 etwas ausführlicher gehandelt und gezeigt habe, daß solche der hl. Schrift evidentissime zuwiderläuft. Anderer Punkte mehr, als de definitione Dei prorsus insolida et inadaequata, de argumentis pro existentia Dei physicis et moralibus, die man nicht ohne Gefahr und Anstoß unter die invaliden zählen will, de lege naturali, si vel maxime Deus non esset, wobei aller Protestation ohngeachtet in der That dem atheismus das Wort

Digitized by Google

geredet wird ꝛc. für diesmal zu geschweigen, wovon in den hällischen und jenensischen Streitschriften kann nachgelesen werden, auch ich Dr. Weismann nicht allein in meiner dissertatio de providentia erinnert habe, sondern auch hiebei in specie nochmal bezeuge, mit aller Gewissenhaftigkeit und sorgfältigen Untersuchung der ganzen Sache dasjenige geschrieben zu haben, was in gedachter dieser meiner Dissertation von dieser Materie enthalten ist, auch bereit bin, jederzeit gründlich und freimüthig Rechenschaft davon zu geben, wie es die Wichtigkeit der Sache erfordert." Unterschrieben ist das Gutachten von Pfaff, Hoffmann, Ostander und Weismann.*)

Auch die philosophische Facultät gab ihr Urtheil ab (7. Juli 1725). Dasselbe war zwar auch gegen das neue System gerichtet, war aber doch viel milder als das der theologischen Facultät. Denn einerseits erblickte die philosophische Facultät in den Wolf'schen Lehrsätzen keine besonders große Gefahr, andererseits wollte sie keinen eigentlichen Kampf gegen eine Philosophie eröffnen, die ja ohnehin nur Einen Vertreter in Tübingen hatte, und endlich fürchtete sie durch Opposition gegen Bilfinger sich selbst die libertas philosophandi zu entziehen. Darum zog sie es vor, gelegentlich ihr Mißfallen an der Neuerung zu erkennen zu geben, im Uebrigen sich aber nicht darum zu bekümmern. Es heißt in dem Gutachten: „Unseres Wissens hat auf hiesiger Universität bisher niemand die Wolf'sche Philosophie in öffentlichen Schriften vertheidigt, oder in collegiis vorgetragen, als der Professor ordinarius des hochfürstlichen Collegii G. B. Bilfinger, von dessen Schriften hier wenig, außer der Inauguraldissertation, sondern das meiste zu Frankfurt ist gedruckt worden. Obgleich nun facultas philosophica das, was davon hier nach und nach bekannt und offenbar geworden, anfangs gleich in vielen Stücken nicht approbirt hat, noch an den exhibirten Schriften Theil nehmen will, so hat man gleichwohl

*) Wolf hat Satz für Satz dieses Gutachtens mit bitteren Anmerkungen versehen. Tüb. Univ.-Arch.; Ludovici l. c. III, § 131.

Digitized by Google

noch zur Zeit zu opponiren um so mehr Bedenken getragen, weil die Controversen zwischen solchen, die auf Einer Universität lehren, niemals ohne Aergerniß abgehen können und weil man nicht Anlaß geben wollte zu dem Glauben, als wäre man gesonnen, die zur Erforschung der Wahrheit ausnehmend dienliche libertatem philosophandi allzusehr einzuschränken oder gar aufzuheben. Inzwischen hat man doch nicht ermangelt, bei allen Gelegenheiten auf alle nur thunliche Weise den inneren dissensum publice et privatim, sonderlich bei den studiosis, bei welchen am meisten Confusion zu befürchten gewesen, zu befestigen." *)

Die Gründe und Bedenken, welche nun im Einzelnen gegen die Leibniz-Wolf'sche Philosophie vorgebracht wurden, sind recht schwach und zeigen, daß die philosophische Facultät damals keinen einzigen bedeutenden Mann in ihrer Mitte hatte. Bilfinger aber, welcher sie weit überragte, wurde mit Gewalt niedergehalten. Man hatte ihm die Beförderung auf eine ordentliche Professur an der Universität im Jahre 1723 verweigert und ihn dadurch hinübergedrängt an das collegium illustre, wo er zwar ordentlicher Professor war, aber keinen Gehalt hatte und mit der Universität nur in loser Verbindung stand. Zudem hatte er dort nicht Philosophie, sondern Mathematik und Moral zu dociren. Tübingen war somit kein günstiger Boden für die neue Philosophie.

Unter dem Druck dieser mißlichen Verhältnisse entschloß sich Bilfinger im Jahr 1725 zur Annahme der durch Wolf ihm vermittelten Anstellung an der Akademie in Petersburg mit einem Gehalt von 800 Rubeln nebst freier Wohnung, freiem Holz und freiem Licht. So günstig diese finanziellen Verhältnisse waren, so kapitulirte er doch nur auf fünf Jahre, nach deren Verfluß es ihm frei stehen sollte, zu bleiben, oder wieder aus dem Lande zu gehen. **)

---

*) Tüb. Univ.-Arch. in den Protokollen der theol. Facultät.

**) Univ.-Arch. in d. Briefen an Bilf.

Digitized by Google

Die fünf Jahre waren indeß noch nicht abgelaufen, als Bilfinger einen Ruf in die Heimat erhielt. Durch eine Abhandlung über die Schwere der Körper, die er in Petersburg verfaßte, und welche von der Akademie in Paris mit dem Preis gekrönt wurde, hatte er plötzlich einen europäischen Ruf erhalten. Infolge dessen hatte der Herzog von Württemberg beschlossen, diesen berühmten Mann nicht länger dem Ausland zu überlassen, sondern ihm bei der nächsten Gelegenheit eine Professur an der theologischen Facultät in Tübingen zu verschaffen. Die Gelegenheit ergab sich schon am Ende des Jahres 1728. Allein auf die Nachricht, daß der Herzog Bilfinger berufen wolle, opponirte das Consistorium in einem Gutachten.*) Der Consistorialdirektor von Pfeil richtete ein besonderes Schreiben an den Premier-Minister Grafen von Gräfeniz, um die Vocation Bilfinger's auf eine theologische Professur und auf die Superattendentenstelle zu hintertreiben. Bilfinger sey zwar, heißt es in dem Brief, ein Mann von stattlicher Wissenschaft in philosophicis und von scharfsinnigem judicio, habe sich in Petersburg und in der Akademie der Wissenschaften zu Paris ausgezeichnet, habe aber sein judicium bisher auf Philosophie und Mathematik gerichtet, hingegen die Theologie nur als Nebenwerk betrachtet. Es sey zu besorgen, daß durch diese Berufung der württembergischen Kirche sehr geschadet werde. Denn 1) habe man durchgehends zu Tübingen und auch sonst im Land, auch an andern Orten die Opinion von ihm, daß er in der Theologie einen großen Libertinismus hege, und in vielen und wichtigen Stücken von der recipirten Lehre der evangelischen württembergischen Kirche abgehe, inmassen noch vielen bekannt, wie er in seinen ehemals zu Tübingen gehaltenen philosophischen collegiis mit manchen theologischen Sententiis sein Gespött getrieben und sich darüber gar bedenklich herausgelassen hat. Daher 2) nicht unbillig die Besorgniß geschöpft wird, daß er entweder seine eigene Theologie privatim den Studiosis beibringen werde, oder

*) Weizsäcker, Lehrer der Univ. Tübingen S. 103.

Digitized by Google

aber äußerlich und öffentlich vieles werde dociren müssen, was er selbst nicht glaubt. 3) Daß er nach seiner ehemaligen discipulorum zu Tübingen Geständniß die Gewohnheit habe, seinem angeborenen aufgeweckten und lustigen Naturell nach mit vielem satyrischen enjouement zu dociren, was sich für einen Theologen nicht schicke, 4) sey er während seiner vierjährigen Thätigkeit in Tübingen fast nie in die Kirche gegangen, und habe das Abendmahl jährlich nicht öfter als einmal empfangen, 5) sey Bilfinger kein Ersatz für den berühmten Hoffmann; durch seine Berufung leide also der Ruf der theologischen Facultät. 6) Könne er nicht predigen; eine diesbezügliche Dispens sey statutarisch verboten; auch würde der Gottesdienst darunter leiden, weil ein anderer Professor nicht für ihn eintreten könne, über die Predigten der Repetenten aber das Volk nicht wenig mißvergnügt sey. Pfeil richtet daher an Gräfeniz die Bitte, dahin zu wirken, daß von Bilfinger wieder abstrahirt, hingegen auf die im Consistorialgutachten vorgeschlagenen Männer bei Besetzung dieser theologischen Stelle reflektirt werde. *)

Der Herzog aber ließ sich weder durch das Consistorialgutachten, noch durch das Schreiben v. Pfeil's an Gräfeniz rühren, sondern eröffnete am 16. Nov. 1729 dem Consistorium seinen definitiven Entschluß, daß er Bilfinger zum professor theologiae quartus ernenne. **)

Auch in Tübingen sah man die Berufung Bilfinger's ungern. Pfaff erklärte im Senate, Bilfinger habe ihm früher selbst gesagt, daß er mit der Theologie nichts mehr zu schaffen haben und sich ganz der Philosophie widmen wolle; indeß beantrage er nur, daß demselben bei der Vokation anbefohlen werde, die Wolf'sche Philosophie nicht in die Theologie einzuflechten, indem es Irrung in der Kirche gebe. Dem schloß sich auch Weismann an. ***)

---

*) Die Copie dieses Briefes ist im Tüb. Univ.-Arch.
**) Weizsäcker l. c.
***) Senatsprotokolle.

Digitized by Google

Aus all dem geht hervor, daß auch im Jahr 1730, denn in diesem Jahr (29. Sept.) wurde in einer Senatssitzung über Bilfinger verhandelt, die Stimmung für die Wolf'sche Philosophie nicht günstig war.

Etwas besser wurden die Verhältnisse nach der Rückkehr Bilfinger's. Er konnte zwar als Theologe nicht ex professo Philosophie vortragen, blieb aber seinen philosophischen Anschauungen, die in seinen Schriften niedergelegt waren, treu. Freilich kam er hiedurch mit seinen Collegen in manchen Conflikt.

Jedoch gelang es bald, für die Leibniz-Wolf'sche Philosophie wieder einen eigentlichen Vertreter nach Tübingen zu berufen, in dem Dekan und Stadtpfarrer in Nürtingen, Israel Gottlieb Canz, der sich viel mit Philosophie beschäftigt hatte. Er wirkte nach Kräften für Belebung der philosophischen Studien, hatte aber, wie es scheint, keinen bedeutenden Erfolg.*) Mit ihm wurde die Leibniz-Wolf'sche Philosophie in Tübingen begraben, nachdem sie daselbst ein kurzes und kümmerliches Leben gefristet hatte.

Die psychologische Ursache der Contrast-Erscheinungen.

Experimental-psychologische Untersuchung

von

Dr. G. H. Schneider.

(Schluß.)

Nun kann es allerdings vorkommen, daß man zwei ganz gleiche Zustände bei größerer Zwischenzeit für verschieden hält, was dem Vorhergesagten geradezu zu widersprechen scheint; allein diese seltneren Fälle beruhen dann nicht auf einer direkten Unterscheidung, denn eine solche ist ja in diesem Falle überhaupt wegen der objectiven Gleichheit der Zustände unmöglich, sondern

*) Sein philos. Hauptwerk (meditationes philosophicae) giebt ein treues Bild der immer mehr um sich greifenden Zersetzung der Leibniz-Wolf'schen Philosophie.

Digitized by Google

dieſer Irrthum iſt ſtets auf eine der oben angegebenen Beeinträchtigungen zurückzuführen; jeder Zuſtand wird in dieſem Fall von anderen in der Erinnerung befindlichen Zuſtänden unvollkommenen unterſchieden. Es kann z. B. der Fall eintreten, daß zwei in der Erinnerung vorhandene verſchiedene Zuſtände (a. u. b.) mit einem wahrgenommenen dritten Zuſtand (c.) in der Weiſe in Beziehung treten, daß der Zuſtand c, jetzt wahrgenommen, für identiſch gehalten wird mit a und ſpäter, alſo unter ganz anderen pſychologiſchen Umſtänden wahrgenommen, dem Zuſtand b gleich zu ſeyn ſcheint; in dieſem Falle wird man dann einen und denſelben Zuſtand, in verſchiedener Zeit wahrgenommen, für zwei differente Zuſtände halten. Dieſer Irrthum hat aber nichts mit der direkten Unterſcheidung zu thun. —

Derſelbe pſychologiſche Unterſchied, welcher zwiſchen ſucceſſiv direkter und indirekter Beziehung zweier Zuſtände exiſtirt, iſt nun ohne Zweifel auch zwiſchen der ſimultan direkten und indirekten Beziehung vorhanden; d. h. das oben nachgewieſene Geſetz der extenſiven Beeinfluſſung der Unterſcheidung gilt für die ſimultane Unterſcheidung wohl ſo gut wie für die ſucceſſive; nur iſt bei erſterer dieſe rein pſychologiſche Erſcheinung nicht ſo präzis experimental feſtzuſtellen wie bei letzterer, da im erſten Falle immer phyſiologiſche Verhältniſſe mitwirken. Es unterliegt keinem Zweifel und iſt ſehr leicht zu konſtatiren, daß wir zwei räumlich unmittelbar aneinandergrenzende Zuſtände leichter unterſcheiden, als wenn beide von einander getrennt ſind, ſo daß ſich zwiſchen denſelben noch andere befinden, und ihre ſimultane Beziehung nur eine indirekte iſt. Allein zu dieſer Thatſache tragen auch phyſiologiſche Verhältniſſe mit bei; und die Verſuche hierüber haben wenig pſychologiſchen Werth, da ſie nicht rein ſind.

Bei den Raumſinnen (Auge und Hautgefühl) haben die verſchiedenen nebeneinanderliegenden Theile auch bekanntlich verſchiedene Reizbarkeit, letztere nimmt ja nach den Rändern der Netzhaut hin ab und iſt an jeder Stelle unſerer Haut eine andere, ſo daß man die geringere Unterſcheidungsfähigkeit bei

Digitized by Google

größerer räumlicher Entfernung der Reize auch auf physiologische und histologische Verhältnisse schieben kann.

Indessen wird eine Differenz zweier Reize resp. zweier Nervenzustände, welche räumlich unmittelbar aneinander liegen, so auffallend deutlicher empfunden (vorausgesetzt, daß jede Einwirkung eine nicht zu geringe räumliche Ausdehnung hat), daß man bei öfteren Versuchen bald genug die Ueberzeugung gewinnt, daß die physiologischen Verhältnisse nicht die einzige Ursache hierzu abgeben können; und es wäre doch auch sonderbar, wenn die extensive Beeinflussung, welche sich für die successive Unterscheidung nachweisen läßt, nicht auch für die simultane bestehen sollte.

Wie sich die indirekten Vorstellungsbeziehungen in ihrem Bewußtseynswerth zu den direkten verhalten, läßt sich durch Experimente nicht wohl feststellen; allein eine einigermaßen aufmerksame Vergleichung eines Wahrnehmungsbildes mit dem Vorstellungsbild läßt deutlich erkennen, daß in dieser Beziehung bei den Vorstellungsbeziehungen ungefähr dieselben Verhältnisse obwalten als bei den Wahrnehmungsbeziehungen.

Was nun endlich die psychologische Werthigkeitsdifferenz zwischen den starken und schwachen Wahrnehmungsbeziehungen betrifft, so ist es wohl überflüssig, dieselbe durch experimentale Untersuchungen noch nachweisen zu wollen; denn der Einfluß der Aufmerksamkeit auf die Unterscheidung zweier Einwirkungen ist ja eine schon jedem Laien bekannte und von jedem Menschen stündlich praktisch angewendete Thatsache. Bei den Gesichtswahrnehmungen ist *in der Regel* zwar die Aufmerksamkeit noch durch physiologische Verhältnisse begünstigt, insofern als wir bei aufmerksamer Betrachtung den betreffenden Punkt gewöhnlich fixiren und die empfindlichste Stelle der Retina auf denselben einstellen; allein die tägliche Erfahrung lehrt, daß wir auch Einwirkungen, welche Seitentheile der Retina treffen, mit Aufmerksamkeit viel besser als ohne solche unterscheiden. Bei der Thätigkeit anderer Sinne, wie z. B. beim „Lauschen" und „Wittern" ist *nur* die Aufmerksamkeit die Ursache der besseren Unterscheidung. Die starken Wahrnehmungsbeziehungen haben

Digitized by Google

also entschieden eine größere Bewußtseynswerthigkeit als die schwachen; so daß also eine objectiv sich gleich bleibende Differenz für das Bewußtseyn bei Aufmerksamkeit thatsächlich größer ist und somit objectiv größer zu seyn scheint als ohne Aufmerksamkeit; während sie im ersten Falle noch eine deutlich merkliche ist, kann sie im zweiten Falle eine unmerkliche seyn, obgleich sie doch objectiv dieselbe geblieben ist.

Dieselbe Differenz ist aber in der psychologischen Werthigkeit der starken und schwachen Vorstellungsbeziehungen vorhanden; ja es scheint, daß im Vorstellungsbild die schwachen Beziehungen den starken gegenüber noch viel mehr zurücktreten als im Wahrnehmungsbild, weil die Reproduction noch mehr an die Aufmerksamkeit gebunden ist als die Wahrnehmung. Der auffallend größeren Bewußtseynswerthigkeit halber, welche diejenigen Beziehungen haben, auf welche unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist, im Verhältniß zu denjenigen, auf die wir die Aufmerksamkeit nicht gelenkt haben, glaubte ich erstere als starke oder markirte, letztere aber als schwache oder nicht markirte bezeichnen zu müssen.

Nach diesen Erörterungen ist es klar, daß von den im Beziehungssystem angegebenen acht und zwanzig verschiedenen Beziehungen nicht zweien derselben genau dieselbe psychologische Werthigkeit zukommt, jede Beziehung hat eine andere. Die allergrößte Bewußtseynswerthigkeit hat nach Obigem eine starke direkte successive Wahrnehmungsbeziehung, wenn wir von den vollkommen combinirten Beziehungen bei Bewegung der Componenten absehen, während eine schwache indirekte simultane Vorstellungsbeziehung die allergeringste psychologische Werthigkeit besitzt.

Je nachdem also zwei Zustände die eine oder die andere Beziehung bilden, erscheint uns ihre Differenz größer oder kleiner, d. h. sie ist für das Bewußtseyn je nach den angegebenen Umständen in der That größer oder kleiner, wenn sie auch objectiv genau dieselbe bleibt. —

Digitized by Google

Dazu kommt nun noch der Umstand, daß sowohl im Wahrnehmungs- als im Vorstellungskreis alle Beziehungen immerwährend wechseln. Innerhalb der Gesichtswahrnehmungen werden bei fast jeder Augenbewegung und zwar auch bei der geringsten Blicksschwankung schwache Beziehungen zu starken und starke zu schwachen; bei jeder objectiven Translocation der angesehenen Dinge gestalten sich direkte Beziehungen zu indirekten und umgekehrt, mit jedem neuen Blick treten Wahrnehmungen in den Kreis der Vorstellungen oder des Gedächtnisses; damit gehen aber Wahrnehmungsbeziehungen in Uebergangs-, Vorstellungs- oder Gedächtnißbeziehungen über; oder es tritt ein Gedächtnißinhalt in die Vorstellungen und bildet mit dem vorhandenen Vorstellungs- und Wahrnehmungsinhalt neue Beziehungen, so daß man nicht sagen kann, daß die Beziehungen unserer Nervenzustände auch nur wenige Sekunden lang genau dieselben blieben. —

Aus diesen Thatsachen der psychologischen Beziehungen der Nervenzustände zu einander, der verschiedenen Bewußtseynswerthigkeit dieser Beziehungen und des immerwährenden Wechsels derselben resultiren aber mit Nothwendigkeit psychologische Phänomene, wie wir sie in den Contrasterscheinungen beobachten.

Hätten alle psychologischen Beziehungen der Nervenzustände zu einander ganz gleiche Bewußtseynswerthigkeit, dann würden die Zustände im Bewußtseyn immer gleich fixirt seyn, sie würden in der sogenannten Empfindungsordnung immer genau dieselbe Stelle einnehmen; die primitiven Differenzempfindungen würden immer genau den physiologischen Zustandsdifferenzen und somit den objectiven Unterschieden genau entsprechen. Die verschiedene Bewußtseynswerthigkeit der Beziehungen aber auch angenommen, so könnten noch keine Contrasterscheinungen entstehen, so lange die Beziehungen nicht wechselten. Da dieser Wechsel aber stattfindet, so muß jeder Nervenzustand anders fixirt werden, sobald sich seine Beziehungen verändern. Alle einzelnen Nervenzustände

Digitized by Google

schwanken in ihrer Fixation dieses Wechsels halber stets hin und her; die Zustände nehmen in der Empfindungsordnung nicht immer genau die gleiche Stelle ein, sondern werden im Bewußtseyn verrückt, so daß dann ein Zustand bald mit diesem, bald mit jenem wenig von ihm differirenden anderen Zustande identisch, bald zu diesem, bald zu jenem einen größeren Unterschied zu bilden scheint.

Fixirt man z. B., nachdem man die Augen geschlossen hatte, einen Punkt in der Mitte einer großen blauen Fläche, welche das ganze Gesichtsfeld einnimmt, so sind die psychologischen Beziehungen dieses Blau zu allen anderen Farben lauter schwache und zwar successiv indirekte, eine starke oder überhaupt eine simultandirekte Wahrnehmungsbeziehung ist nicht vorhanden; und das Blau wird in diesem Falle ganz gleichmäßig fixirt (Fig. 1):

Fig. 1.

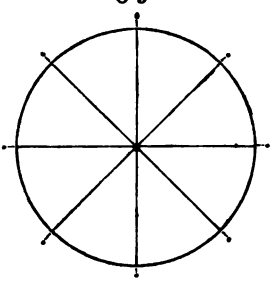
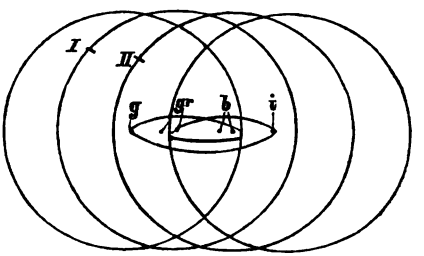


Fig. 2.



Dasselbe findet statt, wenn wir anstatt eine blaue irgend eine anders gefärbte, etwa eine grüne Fläche ansehen. Die unter solchen Umständen gesehene Farbe bildet dann für den Moment gleichsam den Mittelpunkt unseres Bewußtseyns, was ich dadurch veranschaulichen will, daß ich das Blau in den Mittelpunkt des Kreises II und Grün in den des Kreises I verlege. Lege ich nun das Blau neben das Grün und fixire einen Punkt der Grenzlinien, so gestalten sich mit einem male die Verhältnisse ganz anders. Die vorhandenen Beziehungen resp. Differenzempfindungen sind dann viel ungleichmäßiger in Betreff ihres Bewußtseynswerthes als vorher. Es existirt nun eine simultan direkte starke Wahrnehmungsbeziehung,

Digitized by Google

die zwischen Grün und Blau; diese Differenz wird verhältnißmäßig viel deutlicher empfunden, ist für das Bewußtseyn relativ viel größer, als wenn die Beziehung nur eine schwache oder gar indirekte wäre. Die nothwendige Folge davon ist nun aber die, daß die beiden Farben im momentanen Bewußtseyn auseinandergerückt erscheinen; beide Farben liegen nun außerhalb der Kreiscentren (Fig. 2). Seyen in Fig. 2 die Kreiscentren g, gr, b, i vier Farbentöne, welche objectiv ganz gleiche Abstände bilden und, alle einzeln betrachtet, ohne daß eine starke Beziehung vorhanden ist, auch im Bewußtseyn in gleichen Abständen von einander fixirt werden. Gesetzt nun, ich betrachte dann Blau neben Grün, so daß diese beiden Farben eine direkte starke Wahrnehmungsbeziehung bilden, und daß deren Differenz dem Bewußtseyn größer erscheint, als die zwischen zweien anderen nebeneinander liegenden Farben; so wird das Grün nach dem Gelb, das Blau nach dem Indigo hin verschoben; d. h. das Grün erscheint Gelbgrün, das Blau aber Indigoblau, welche Erscheinung sich ja in den Contrasterscheinungen thatsächlich offenbart. Alle Farben und Lichtintensitäten scheinen ungewöhnlich auseinander gerückt, ihre Differenz erscheint größer, wenn sie unmittelbar nebeneinander liegend betrachtet werden, wenn sie eine starke Beziehung bilden, als wenn nur schwache Beziehungen vorhanden sind; und dieselbe Erscheinung ist in allen anderen Empfindungsgebieten vorhanden. Alle reinen Contrasterscheinungen haben das Gemeinsame, daß sie eine scheinbare Vergrößerung des Unterschiedes zwischen den beiden Componenten darstellen, daß die Componenten der direkten starken Wahrnehmungsbeziehung auseinander gerückt erscheinen; und die Ursache hiervon ist nach dem Vorhergehenden die ungleiche Werthigkeit der psychologischen Zustandsbeziehungen resp. der primitiven Differenzempfindungen.

Betrachte ich nun anstatt Blau neben Grün vielmehr Weiß neben Grün, in welcher Weise offenbart sich dann die scheinbare

Digitized by Google

Vergrößerung des Unterschiedes? Zunächst zeigt sich die Vergrößerung der Lichtintensitätsdifferenz, das relative Weiß erscheint heller, und das Grün hingegen dunkler resp. gesättigter. Aber außer der Lichtdifferenz ist noch ein anderer Unterschied vorhanden; das Grün ist nicht nur Licht, sondern auch eine Farbe. Wie soll sich nun eine Vergrößerung des Farbenunterschiedes zeigen, d. h. welcher Farbe soll das Weiß sich im Bewußtseyn in der That und somit scheinbar auch objectiv nähern? Antwort, derjenigen, welche überhaupt den größten Unterschied zum Grün bildet, diese ist aber die Contrastfarbe desselben, das Roth; und in der That lehren ja die Versuche, daß Weiß neben einer Farbe in der Contrastfarbe derselben erscheint. Nach welcher andern Farbe hin verrückt sich aber das Grün in diesem Falle? Antwort, nach derjenigen, welche wieder den größten Unterschied zum Röthlichweiß bildet, das ist aber eben das Grün, d. h. das Grün bleibt Grün; es kann durch die einfache Vergrößerung des Unterschiedes zum reinen Weiß und röthlich erscheinenden Weiß nach keiner anderen Farbe hin verrückt werden, weil sich auf der dem Weiß entgegengesetzten Seite des Grün keine andere Farbe mehr befindet; und in der That lehren die Beobachtungen bei den Contrasterscheinungen, daß eine Farbe neben Weiß niemals in ihrem Farbenton verändert erscheint.

v. Helmholtz hebt sehr richtig hervor,*) daß „ein Unterschied, welcher die einzige Ursache der Trennung benachbarter Flächen ist, größer erscheint, als wenn er einer unter mehreren ist; daher im Allgemeinen der simultane Contrast lebhafter ist, wenn das inducirte vom inducirenden Felde durch nichts anderes als den Farbenunterschied getrennt ist". Nach der vorhergegebenen Erklärung der Contrasterscheinungen erscheint diese Thatsache ganz selbstverständlich; denn die Componenten bilden ja nur dann eine direkte Beziehung, wenn sie unmittelbar aneinandergrenzen; und man könnte nur erwidern,

*) Helmholtz: Phys. Optik S. 393.

Digitized by Google

daß, sobald die Componenten durch eine andere Farbe oder Lichtintensität getrennt seyen, überhaupt keine Contrasterscheinung nach meiner Erklärung derselben möglich seyn könne. Daß trotzdem eine solche beobachtet wird, wenn auch in geringerem Maße, liegt aber an zweien Ursachen. Ist das Zwischenfeld sehr klein, besonders im Verhältniß zur inducirenden und inducirten Fläche, dann nähert sich die indirekte Beziehung der direkten; wie ja auch (siehe oben) bei successiver Unterscheidung eine Zwischenzeit bis zu einer halben Sekunde die Beziehung der Componenten nicht merklich zur indirekten macht; und ist das Zwischenfeld groß, dann gestaltet sich der simultane Contrast gewöhnlich zum successiven, indem wir meist mit den Augen von dem einen Felde zum anderen schweifen. Fixiren wir aber einen bestimmten Punkt beim Vorhandenseyn eines großen Zwischenfeldes, dann wird in der That die Contrasterscheinung unmerklich.

Hierher gehört auch die bekannte Erscheinung, daß der Contrast besonders stark an den angrenzenden Theilen hervortritt und nach den Seiten hin schwächer wird, da ja nur diese unmittelbar aneinandergrenzenden Theile eine vollkommen direkte Beziehung bilden. Diese allmälige Abnahme des Contrastes nach den Seiten hin zeigt gerade die extensive Beeinflussung der Unterscheidung sehr deutlich.

Wie erklärt sich aber aus derselben die Thatsache, daß bis zu einer gewissen Grenze der Contrast bei kleinen Unterschieden der Beleuchtung verhältnißmäßig deutlicher ist als bei großen, wie das besonders aus den Meyer'schen Versuchen hervorgeht? Das Plus, welches der Unterscheidungsfähigkeit und somit scheinbar dem objectiven Unterschiede der beiden Felder dadurch zugefügt wird, daß dieselben aus einer indirekten und schwachen Beziehung in eine direkte und starke treten, müssen wir, von besonderen Beeinträchtigungen abgesehen, als eine constante Größe betrachten; wenigstens geht aus keinen Beobachtungen das Gegentheil hervor, und ich wüßte auch keinen Grund dafür anzugeben, warum es nicht so seyn sollte. Wird

Digitized by Google

dieses Plus aber zu einem kleinen Unterschied gefügt, so wird es viel leichter wahrgenommen, als wenn es sich zu einer großen Differenz addirt, das folgt einfach aus dem psychophysischen Gesetz. Somit erklären sich auch die Meyer'schen Versuchsresultate aus der relativ größeren Bewußtseynswerthigkeit der direkten und starken Beziehungen; aus der Theorie der negativen Lichtinduction sind dieselben nicht zu erklären.

Die von v. Helmholtz angeführte Thatsache, daß bei geübten Malern und Musikern die Contrastwirkungen geringer sind als bei anderen Menschen, hat ihre Ursache offenbar darin, daß, wie oben bewiesen wurde, bei Personen, welche eine größere Uebung im Unterscheiden von Tönen, Farben ꝛc. haben, die extensive Beeinflussung der Unterscheidung eine geringere ist, da die Uebung dieser Beeinträchtigung entgegenwirkt. Die Folge hiervon ist aber die, daß mit der Uebung die Werthigkeitsdifferenz zwischen den direkten und indirekten Beziehungen abnimmt, daß die einzelnen Zustände nach und nach im Bewußtseyn so gut fixirt werden, daß eine Verrückung derselben nicht mehr gut stattfinden kann, wenn auch ein Wechsel der Beziehungen eintritt.

Ist es endlich richtig, daß die Contrasterscheinungen auf der verschiedenen Bewußtseynswerthigkeit der Zustandsbeziehungen beruhen, so muß der Contrast nothwendig dann am deutlichsten seyn, wenn nur eine bestimmte Beziehung hauptsächlich zur Geltung kommt und die betreffenden Zustände also einseitig bestimmt werden. Letzteres ist nun der Fall, wenn z. B. zwei zu unterscheidende Farben das ganze Gesichtsfeld einnehmen. Es ist dann nur eine einzige direkte starke Wahrnehmungsbeziehung vorhanden, nämlich die der beiden Farben zu einander. Dieselben sind dann für das Bewußtseyn dadurch, daß ihre Differenz hauptsächlich aufgefaßt wird, unverhältnißmäßig auseinandergerückt, d. h. ihr Unterschied erscheint viel zu groß. Sind aber im Gesichtsfeld mehrere und möglichst viele Farben und somit auch viele direkte Wahrnehmungsbeziehungen vorhanden, dann kommt nicht ein einziger Unterschied, sondern die Differenz

Digitized by Google

nach vielen Richtungen hin in der Wahrnehmung zur Geltung, die betreffenden Zustände werden allseitiger und genauer fixirt, und der Contrast muß also verschwinden. Denn wird z. B. das Grün durch eine starke direkte Wahrnehmungsbeziehung zum Gelb im Bewußtseyn nach dem Blau hin verschoben, so daß es Blaugrün erscheint, und es kommt nun durch die betreffende Einwirkung auch eine direkte starke Beziehung des Grün zum Blau im Gesichtsfelde zu Stande, dann muß durch letztere das Grün wieder etwas nach dem Gelb hin verschoben werden, d. h. das Blaugrün wird nun wieder Grün.

Die Wirkung der Beziehung zwischen Gelb und Grün wird durch diejenige der Beziehung zwischen Blau und Grün beschränkt. Die Beobachtungen lehren nun, wie v. Helmholtz ebenfalls hervorgehoben hat, daß in der That der Contrast geringer ist, wenn mehrere Farben im Gesichtsfeld vorhanden sind, als in dem Falle, daß nur die inducirende und inducirte Farbe wahrgenommen werden. —

Wie wir sehen, findet jede besondere Erscheinung im Gebiete der Contraste, soweit diese nicht auf rein physiologischen Verhältnissen beruhen sondern psychologischer Natur sind, durch die Annahme, daß wir nur die Differenzen der Zustände direct empfinden, diese mannigfachen Differenzen, resp. Beziehungen der Nervenzustände zueinander aber, je nach Umständen, eine verschiedene, immer wechselnde psychologische Werthigkeit haben, ihre naturgemäße Erklärung; und ich glaube durch die vorliegende Untersuchung einen sehr wichtigen Fingerzeig für die psychologischen Untersuchungen überhaupt gegeben zu haben. Um entscheiden zu können, ob in den Empfindungen bereits das Element zum Urtheil liegt oder nicht, ob wir erst verschiedene Zustände als solche empfinden und dann dieselben unterscheiden, oder ob nicht vielmehr das Umgekehrte der Fall ist, daß uns erst Differenzen der Nervenzustände zum Bewußtseyn kommen und wir erst dadurch erfahren, daß und welche verschiedene Zustände gegeben sind, müssen wir den Empfindungsvorgang, die psychische Auffassung eines Nervenzustandes in der angegebenen

Digitized by Google

Weise analysiren; und es wäre jedenfalls wünschenswerth, wenn derartige Untersuchungen von mehreren Seiten fortgesetzt würden. Entsprechen meine hier gegebenen Erörterungen den Verhältnissen, ist es wahr, daß die Auffassung von Zustandsdifferenzen das ursprüngliche psychische Vermögen ist, dann muß und wird die Erkenntnißtheorie eine fundamentale Umgestaltung erfahren. Vergl. hierzu: G. H. Schneider: „Die Unterscheidung"; „Die Empfindung der Ruhe", Zürich 1876 und 1877; „Warum bemerken wir ꝛc.", Vierteljahrsschr. II, 4; „Freud und Leid des Menschengeschlechts", Stuttgart 1883, III. Cap.

Der Satz vom Widerspruch kein „Naturgesetz" unsres Denkens.

Von

Dr. G. Neudecker,

Docent an der Universität Würzburg.

Für wahr hält man im Leben wie in der Praxis der Wissenschaften ganz allgemein das, wofür sich die Evidenz des Augenscheins oder der Nachweis seiner Denknothwendigkeit erbringen läßt. Als Rechtsgrund dieses Glaubens gilt das unmittelbare Bewußtseyn des Zwanges, eine gegenwärtige Sinnesempfindung in dieser ihrer Bestimmtheit haben zu müssen, und der Nöthigung, so denken zu müssen und nicht anders denken zu können. Es war Ulrici, der diese doppelte Nothwendigkeit als erkenntnißtheoretisches Fundament ausdrücklich festgestellt hat, und die hervorragendsten Logiker, wie Lotze, Sigwart, sind ihm hierin im wesentlichen gefolgt. Die Frage, ob damit wirklich der „letzte Ankergrund" aller wissenschaftlichen Gewißheit erreicht ist, erscheint von solcher principiellen Wichtigkeit, daß sie zum gründlichsten Studium auffordert. Ulrici hat seine Ueberzeugung meines Wissens zum letztenmale in einer mit aller Kraft geführten Polemik gegen mich verfochten (82. Bd., 2. Heft dieser Zeitschrift), die mich zu erneuter, vorsichtigster Prüfung zwang. Mit der Veröffent-

Digitized by Google

lichung des Ergebnisses derselben kann ich mich nun freilich an den inzwischen leider verlebten Gegner nicht mehr wenden; aber indem ich die letzte und wohl schärfste Darstellung seiner Anschauung einer Kritik unterziehe, wird eine weithin herrschende Meinung, ja wie wir sehen werden, ein Grunddogma des modernen Denkens, auf seine Stichhaltigkeit geprüft, die Ueberzeugung nämlich, daß alle Denknothwendigkeit schließlich auf einer naturgesetzlichen Nöthigung beruhe. —

Zuzugeben ist die „Thatsache", von der Ulrici ausgeht, daß ich nämlich mit jeder Sinnesempfindung (falls sie den hiezu erforderlichen Grad der Aufmerksamkeit erregt) zugleich das Bewußtseyn habe, daß sie sich mir aufdrängt und ich sie haben muß. Allein, wie sich gleich zeigen wird, bei so feinen Analysen kann man nicht achtsam genug seyn. Von „mir", d. h. dem entwickelten Bewußtseyn werde ich die behauptete Thatsache unbedenklich zugeben. Wie steht es aber z. B. mit dem Neugebornen, dem unentwickelten Kinde oder dem Thiere? Es erlebt wie „ich" präsente Sinnesempfindungen. Ist nun mit diesen auch unmittelbar und untrennbar jenes „Bewußtseyn des haben müssens" als ein verstandener Sinn und als anerkannter Rechtsgrund ihrer Thatsächlichkeit oder Wirklichkeit verbunden? Man ist wohl nicht geneigt dies zu bejahen und spricht daher von einem „Gefühl der Nöthigung", dessen Natur, kaum näher angebbar, sich jedenfalls deutlich von jenem „Bewußtseyn" unterscheidet. Mit dem bloßen Bewußtwerden einer Sinnesempfindung mag also jenes „Gefühl" untrennbar gegeben seyn, aber nicht dieses Bewußtseyn des haben müssens. Wenn daher Ulrici des weiteren ausführt, daß mit dem Gefühl, eine bestimmte Sinnesempfindung haben zu müssen, zugleich und unmittelbar sich uns die „Vorstellung (das Bewußtseyn) aufdrängt, daß wir diese Sinnesempfindung haben", daß wir also mit jenem Gefühl zugleich die Existenz, die Thatsächlichkeit der Empfindung denken müssen und sie nicht bezweifeln können, so mag das allerdings von „uns" gelten; aber ich glaube nicht, daß der empfindende Säugling „die Existenz seiner Empfindung vor-

Digitized by Google

stellt, denkt, annimmt", sondern daß er einfach weder annimmt noch bezweifelt. Er erlebt den thatsächlichen Zwang der Empfindung und damit wohl auch ein Gefühl dieser Nöthigung, aber jenes Bewußtseyn des haben müssens, im Sinne des „annehmens", ist eben gar nicht blos so ein einfacher, elementarer psychischer Act, von ihm gilt jedenfalls nicht, was Ulrici vom bloßen Gefühl wohl mit Recht behauptet, daß es „in gar keiner Beziehung" zum „nichthabenmüssen" (oder nichtannehmen) stehe. „Ich muß denken, daß ich diese bestimmte Empfindung habe" soll hier doch wohl soviel heißen als „ich kann nicht denken, daß ich sie nicht habe", „ich muß sie annehmen" soviel als „ich kann sie nicht nichtannehmen, kann sie nicht bestreiten". Ohne diese Ausschließung des Gegensatzes ist jenes denken müssen nicht, was es ist, nämlich ein Sinn, geradeso wie ein ja nichts mehr ist, das kein nein ausschließt. Nach Ulrici soll aber, wieder auf sehr einfachem psychologischen Wege, jene Beziehung zum Gegensatze des Nichtmüssens erst hervortreten, nachdem wir erfahren haben, daß wir mittels der Erinnerung Sinnesempfindungen reproduciren können, die mit dem Bewußtseyn, sie haben zu müssen, nicht verknüpft sind. Auch hier glaube ich wieder, daß der reproducirten Empfindung des Säuglings das Gefühl der Nöthigung zwar mangelt, aber dessen Abwesenheit keineswegs in ihm ohne weiteres das „Bewußtseyn des nichthabenmüssens" und folglich bestreitenkönnens hervorruft oder begründet. Weil vielmehr ein präsentes Gefühl der Nöthigung ebenso wie der Mangel eines solchen nur etwas Psychologisches ist, gibt es für ihn den logischen Gesichtspunkt des annehmens und bestreitenkönnens überhaupt noch nicht.

Genau besehen läuft aber bei dem Versuch Ulrici's, alles Logische auf ein schlechthiniges „müssen" zu gründen, noch eine andre Verwechslung mit unter. Die psychologische Nöthigung denken zu müssen, daß ich die bestimmte Empfindung habe, schließt nur die sozusagen physische Unmöglichkeit ein, nicht zu denken, daß ich sie habe. Folgert man aber mit Ulrici aus jenem psychologischen müssen die Unmöglichkeit zu denken,

Digitized by Google

daß man sie nicht habe, oder was dasselbe ist, die Unmöglichkeit sie zu „bestreiten", so hat man den Boden des blos Psychologischen unvermerkt verlassen und durch ein Kunststück aus einem formellen Unterschied, der den gleichen psychologischen Inhalt ausdrückte, einen logischen Gegensatz gemacht.

In Wahrheit „folgt" aus jenem psychologischen „denken müssen" gar nichts; denn „nicht nichtdenken können" ist der nämliche sachliche Inhalt wie „denken müssen". Das „nicht bestreiten können" aber, welches eben nicht etwas blos Psychologisches ist, folgt mit nichten aus dem psychologischen „müssen". Dies letztere verhindert blos thatsächlich ein „nichtdenken, daß ich sie habe", die Möglichkeit aber oder Unmöglichkeit zu „denken, daß ich sie nicht habe" liegt gänzlich außer seiner Jurisdiction. Ulrici erinnert zwar, daß es nun einmal „unsrem Denken von Natur aus unmöglich ist, einen Gedanken (weil wir müssen) zu denken und zugleich zu denken, daß er nicht gedacht werde". Damit hat er unstreitig Recht; aber eben daraus folgt, daß diese „Natur unsres Denkens", aus der jene Unmöglichkeit resultirt, in noch etwas andrem als der psychologischen Nöthigung bestehen müsse. Darüber, was zu denken (logisch) möglich und unmöglich ist, entscheidet nicht die Summe dessen, was, weil es thatsächlich auf Grund psychologischer Causalität gedacht werden muß, nicht thatsächlich nichtgedacht werden kann. Mit einem Worte: die Unmöglichkeit den Widerspruch zu denken sucht Ulrici um jeden Preis als eine psychologische Unmöglichkeit im Sinne eines naturgesetzlichen Zwanges darzuthun. Dies ist sein πρῶτον ψεῦδος, und ist ein Irrthum, welcher der ganzen neueren Logik als Fundament dient.

„Wir können ein hölzernes Eisen nicht denken." Was heißt das? Eine psychologische Nothwendigkeit bewirkt immer nur ein thatsächliches Denken und macht sein nichtdenken unmöglich. Sonst leistet sie nichts. Eine psychologische Unmöglichkeit etwas zu denken, die Ausschließung eines Gedankeninhalts durch psychologische Nothwendigkeit kann also nur besagen, daß

Digitized by Google

dieser Inhalt überhaupt nicht Gedankeninhalt seyn oder werden kann, weil die psychologischen Bedingungen seines Zustandekommens mangeln. Selbstverständlich muß uns ein solcher Inhalt seinem Was nach ein gänzlich unbekanntes x seyn. Diese Unzugänglichkeit für unser Vorstellen oder Denken, diese physische Unmöglichkeit, welche der einzig mögliche Sinn der psychologischen Unmöglichkeit ist, meint man aber offenbar nicht, wenn man behauptet, wir könnten ein hölzernes Eisen nicht denken. Streng genommen steht auch eine psychologische Unmöglichkeit diesem „Gedanken" nicht im Wege. Wir sprechen ja dies „Unmögliche" aus und geben ihm ja damit die psychologische Wirklichkeit, die, wie es leider Gottes vorkommt, das Denken eines „verrückten Satzes" nicht minder hat als das mustergiltige Denken des exactesten Forschers. Wenn wir ihn dabei mit dem Bewußtseyn seiner Unmöglichkeit begleiten, so ändert das an seinem psychischen Gedachtwerden nichts. Ja dies letztere ist sogar die nothwendige, um nicht zu sagen, selbstverständliche Voraussetzung für unsre Kenntniß dessen, was Widerspruch heißt. Seine „Unmöglichkeit" besteht eben keineswegs darin, daß wir ihn nicht psychisch setzen (denken) könnten, sondern darin, daß wir ihn unmöglich als wahr denken können. Wer eigensinnig sich Widersprechendes behauptet, erleidet dadurch keine psychische Functionsstörung, nicht das Denken (Vorstellen) als psychische Thätigkeit hört dadurch auf und wird unmöglich, sondern nur das richtige (wahre) Denken ist soweit aufgehoben, als der Widerspruch reicht. Streng genommen freilich braucht sogar diese Behauptung, daß man sich Widersprechendes unmöglich als wahr denken könne, gegenüber einem möglichen Mißverständniß noch eine Einschränkung. Es ist mit Recht gesagt worden, daß im täglichen Leben oft genug sich Widersprechendes (als wahr) gedacht werde und selbst die Geschichte der Philosophie nur allzuoft diese Möglichkeit zeige. Allein dabei war man sich doch hoffentlich des Widerspruchs als solchen nicht bewußt. Ist dies letztere aber der Fall, so kann zwar ein rechter

Digitized by Google

Starrkopf gegen sein logisches Gewissen sündigend die Wahrheit des von ihm als solchen eingesehenen Widerspruchs immer noch behaupten, aber nicht mehr denken, glauben, davon innerlich überzeugt seyn. Denn um das zu können, müßte er das als unwahr Erkannte (Widersprechende) als wahr erkennen können, das heißt für sein Bewußtseyn müßte der Unterschied von wahr und unwahr weggefallen seyn und folglich würde er überhaupt nimmer denken oder glauben können, daß etwas wahr oder unwahr sey: er würde blos mehr vorstellen, aber nicht mehr denken. Daß es nun auch bei dem eigensinnigsten Kopfe nicht dazu zu kommen pflegt, obschon er den besten Willen dazu verräth, dies bewirkt der Zwang zwischen wahr und unwahr zu unterscheiden. Dieser Zwang, und damit auch die richtig verstandene „Unmöglichkeit“ des Widerspruchs, hat aber seinen Grund keineswegs in der psychischen Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens, die nur darüber entscheidet, was überhaupt thatsächlich gedacht werden kann und nicht kann und zufolge deren wir immerhin sich Widersprechendes denken und behaupten können. Das ist ein Zwang andrer Art und Natur als der einer naturgesetzlichen Nöthigung, wie sie Ulrici's psychologisches „Denkenmüssen“ und „Nichtdenkenkönnen“ darstellt. In diesem letzteren liegt als solchem gar kein Ansatz zur logischen Unterscheidung von wahr und unwahr.

Ehe wir aber nach dem wahren Grunde der Denknothwendigkeit und Denkunmöglichkeit uns umsehen, muß noch ein weiterer naheliegender Einwand kurz bedacht werden. Man wird vielleicht zugeben, daß wir ein „hölzernes Eisen“, einen „viereckigen Triangel“ denken können, aber um so nachdrücklicher darauf hinweisen, daß wir das nicht vorstellen können und folglich die logische Unmöglichkeit des Widerspruchs schließlich doch auf eine psychologische Unmöglichkeit sich gründe, wie eben Ulrici wollte. Nicht blos den gedachten „viereckigen Triangel“ müßten wir, kann man sagen, mit dem Bewußtseyn seiner Unmöglichkeit und Unwahrheit begleiten, sondern der Versuch ihn vorzustellen müsse mißlingen. Der

Digitized by Google

denkbare Widerspruch sey für das Vorstellen eine thatsächlich unlösbare Aufgabe und ebendieſe thatsächliche Unmöglichkeit sey der Grund, warum wir jenes Denkbare für unwahr halten müſſen. —

Allein hiegegen muß zunächſt nachdrücklich daran erinnert werden, daß dieſe Unvorſtellbarkeit etwas rein Negatives iſt, das gar nichts Poſitives leiſten, etwa den Denkact des Fürunwahrhaltens erzeugen oder irgendwie hervorrufen könnte. Die gegenſeitige „Ausſchließung" der Vorſtellungsinhalte, deren Zuſammen ja erſt, wie im „hölzernen Eiſen", den Widerſpruch bildet, iſt gar nichts Vorſtellbares und müßte alſo einem blos vorſtellenden Bewußtſeyn ebenſo fremd ſeyn wie der „viereckige Triangel". Denn wie ſollte denn das Vorſtellen zu dem Verſuch kommen, das Unvorſtellbare vorzuſtellen? Was wir Widerſpruch nennen, begegnet der Anſchauung nirgends, und auch die Einbildungskraft kann reproducirte Vorſtellungsinhalte nicht ſo zuſammenſtellen, daß ſie Widerſprechendes anſchaulich darſtellten, eben weil es ja unvorſtellbar und nur denkbar iſt. Was uns daher hindert, den Satz: der Kreis iſt eckig, zu denken, das heißt als wahr zu denken, iſt keineswegs, wie man allenthalben behaupten hört, „der Zwang der Raumanſchauung". Dieſe liefert uns den fraglichen Inhalt, um deſſen mögliche Wahrheit es ſich handelt, überhaupt nicht. Nur zu leicht ſchleicht ſich hier eine Täuſchung ein. Wenn wir ſchon wiſſen, was Widerſpruch iſt, und nun ein hölzernes Eiſen, wie man ſagt, vorzuſtellen verſuchen, werden wir der Unmöglichkeit dieſes Verſuchs inne und betrachten nun leicht dieſe Unmöglichkeit als den Grund, weshalb wir jenes Unvorſtellbare für unwahr halten müſſen. In Wahrheit aber gibt es einen ſolchen Verſuch das Unvorſtellbare vorzuſtellen ebenſo wenig, als man es „verſuchen" kann mit dem Ohr zn ſehen. Und dieſer Verſuch, den es gar nicht geben kann, kann daher auch nur Grund von nichts ſeyn. Durch das Vorſtellen kommt in unſer Bewußtſeyn Widerſprechendes überhaupt nicht hinein, und man muß mit der Neigung brechen, die Unvorſtellbarkeit unbemerkt

Digitized by Google

immer wieder als etwas Positives zu verwerthen. Die psychologische oder Anschauungs-Nothwendigkeit setzt immer nur einen Inhalt, die logische oder Denk-Nothwendigkeit stiftet einen Sinn, und um diesen handelt es sich, wenn man von Widerspruch redet. Ulrici's Satze: „die contradictio in adjecto ist schlechthin undenkbar" stellen wir also folgende entgegen: 1) sie ist denkbar; 2) sie ist nur, wenn als solche erkannt, nicht als wahr denkbar; 3) der Grund hievon kann nicht ihre Undenkbarkeit (in naturgesetzlichem Sinn) seyn. Was wir also bestreiten, ist nicht der Zwang der (logischen) Denknothwendigkeit, bezw. Denkunmöglichkeit, sondern der in eine naturgesetzliche Nöthigung gesetzte Grund dieses Zwanges, oder genauer seines Sinnes.

Ich muß nämlich, gestützt auf vorstehende Ausführungen, Ulrici gegenüber darauf beharren, daß sein „denkenmüssen", welches gleichbedeutend seyn soll mit „nichtbestreitenkönnen", nicht blos Bewußtseyn einer eben nur stattfindenden Nöthigung, sondern einer Nöthigung als thatsächlich stattfindender (und nicht blos vorgestellter oder eingebildeter) ist. Ulrici freilich schilt diese Unterscheidung eine willkührliche Reflexion, weil ja das mit der Sinnesempfindung unmittelbar verbundene Gefühl der Nöthigung unmöglich durch eine blos eingebildete Nöthigung hervorgerufen werden kann. Daß dies letztere aber im Fieberwahn und sonstigen psychiatrischen Zuständen doch der Fall ist, wird er nicht bestreiten können. Und wenn auch im normalen Zustand jenes Gefühl immer nur durch thatsächliche Nöthigung „hervorgerufen" wird, und beide die sachliche Vorbedingung einer „Vorstellung von Nöthigung" sind, so ist eben doch das Bewußtseyn des Habenmüssens und Nichtbestreitenkönnens nicht blos eine solche Vorstellung von Nöthigung, sondern der Gedanke ihrer Thatsächlichkeit oder Wahrheit. Dieser Sinn besteht weder im bloßen Bewußtwerden einer Nöthigung, noch entsteht er mit ihr, noch beruht er auf ihr.

Wahr und unwahr sind Prädicate, die nur Gedachtes oder Vorgestelltes haben können. Sie besagen, daß der Inhalt des

Digitized by Google

Gedachten mit dem außermentalen reellen Seyn übereinstimme oder nicht übereinstimme. Das Gedachte aber wird nie selber das Wirkliche und umgekehrt. Denn, wie Schleiermacher richtig sagte: „Wir sind denkend und denken seyend", sind aber nicht Denken und denken nicht Seyn (verwirklichen, schaffen keines durch unser bloßes Denken). Trotzdem muß, soll uns „Wahrheit" überhaupt zugänglich seyn, Gedachtes irgendwie mit dem Wirklichen*) zusammenhängen. Wenn es nun die Denknothwendigkeit ist, in der und durch die wir jenen Zusammenhang verwirklicht glauben, so wurzelt diese, wie gezeigt worden, nicht in einem schlechthinigen „müssen", sondern in einem aufzusuchenden Grunde, der sie erst zum verlässigen Vehikel des Zusammenhangs von Gedachtem und Wirklichem befähigt. Um dies seyn zu können, muß die Denknothwendigkeit selber irgendwie an das Wirkliche thatsächlich hinanreichen, was nicht damit geleistet wird, daß sie irgendwas zu denken nöthigt, das ewig nur Gedachtes ist.**) Nur wenn irgendwo ein Wirkliches thatsächlich erreicht wird, gewinnt das Denken einen festen unantastbaren Punkt, aus dessen Unaufhebbarkeit in es selber eine Nothwendigkeit übergehen kann, die nicht mehr blos ein thatsächliches Gedachtwerden, sondern ein nicht blos Gedachtseyn (Wahrheit des Gedachten) begründet.

*) Bekanntlich suchten Schuppe, Leclair u. a. neuerdings eine solche außermentale Wirklichkeit als einen gänzlich widerspruchsvollen Begriff darzuthun, auf welchen von jeher die Metaphysiker ein ganz falsch gestelltes erkenntnißtheoretisches Problem gegründet hätten. Ich muß es einer anderen Gelegenheit vorbehalten, die guten Gründe zu entwickeln, warum gegenwärtige Abhandlung ruhig mit einer „metempirischen" Wirklichkeit weiter operirt.

**) Das scheint Ulrici in seiner Anmerkung 6 (a. a. O. S. 241) gänzlich übersehen zu haben. „Wenn ich", sagt er, „denken muß, daß jedes als seyend gedachte Ding sich selber gleich sey, so denke ich ja eben damit zugleich (implicite), daß dem Satze: jedes Ding ist sich selber gleich, Wahrheit zukomme." Ich erwiedere: mit dem bloßen Denkenmüssen würde gar nichts implicite gesetzt seyn als daß jener Inhalt nicht thatsächlich nicht gedacht werden könnte. Faßt man aber jenes denkgesetzliche Müssen im richtigen Sinne von „als wahr denken müssen", so hat dieser Sinn in Ulrici's „müssen" offenbar seinen zureichenden Grund nicht, sondern setzt einen thatsächlichen Zusammenhang von Denken und Seyn voraus.

Digitized by Google

Ich habe wiederholt als diesen Punkt, wo Denken und Seyn unmittelbar zusammenhängen und folglich alle Gewißheit und alles Unterscheiden von wahr und unwahr seinen Ursprung habe, das obscurissimum für die Psychologen und Nächste und Bekannteste für jeden Praktiker, nämlich das eigene Ich zu erweisen gesucht. Vielfache, in Unterricht und gesprächsweise gesammelte Erfahrung hatten eine starke Zuversicht in mir großgezogen, es brauche diese Wahrheit nur dargelegt zu werden, um sofort und von selbst einleuchtend zu seyn. Da aber auch hiegegen Bedenken erhoben worden, bezw. Mißverständnisse laut geworden sind, so sey auch dieser Punkt nochmals überlegt!

Unter dem vielen Denkbaren gibt es, behauptete ich, eines und nur eines, welches mit dem es Denkenden der Sache nach eins und dasselbe ist, das Ich als reales Subject-Object des Bewußtseyns. Dasjenige Gedachte, welches jeder sein Ich nennt, ist wegen dieser sachlichen Identität mit dem Denkenden, die es eben ausdrückt, ein nicht blos Gedachtes und ist auch das einzige Denkbare, das einen unmittelbaren Zusammenhang von Denken und Seyn darstellen kann.

Dagegen erinnert nun Ulrici zunächst daran, daß es sich ja gar nicht blos um die Einheit des Denkenden mit dem Gedachten, sondern um die Einheit des gedachten Seyns mit einem nicht blos gedachten, sondern objectivrealen Seyn handelt. Darauf ist zu erwiedern, daß es eben dies letztere unmittelbar und ursprünglich nur in der Form jener Einheit des Denkenden und Gedachten im Ich oder Selbstbewußtseyn gibt. Aber freilich gerade das ist es, was er hartnäckig bestreitet. Daß dieses (mit dem Denkenden identische) Gedachte, mein Ich, ein nicht blos Gedachtes sey, das, sagt er, ist ja selber auch nur ein Gedanke, und das Recht, irgend ein Gedachtes, worin auch sein Inhalt bestehen mag, für wahr und mit dem realen Seyn übereinstimmend zu halten, ist erst wissenschaftlich darzulegen, also zu beweisen. Auch die mit dem Selbstbewußtseyn verbundene Selbstgewißheit sey keine unmittelbare, sondern beruhe auf der Denknothwendigkeit. Das Denkende (Ich)

Digitized by Google

könne, wenn es sich denkt, sich nicht als nicht-seyend denken, weil es einem Nichtseyenden als solchen nach dem Gesetze des Widerspruchs das positive Prädicat des Denkens nicht beilegen könne, und müsse sich also als seyend denken und ebendamit implicite auch dem Inhalt dieses Gedankens Wahrheit beilegen.

Allein, was zunächst die Zurückführung der von mir behaupteten Unmittelbarkeit unsrer Selbstgewißheit auf den Satz vom Widerspruch betrifft, so ist ihre Unzulässigkeit schon durch frühere Erörterungen dargethan. Das sich Widersprechende kann nur nicht als wahr gedacht werden. Dies Nichtkönnen greift aber erst Platz, wenn ein Bewußtseyn den Widerspruch als solchen erfaßt. In einem gewissen Alter reagirten wir alle gar nicht gegen den Widerspruch. Um ihn als solchen zu erkennen und dann als unwahr denken zu können, müssen wir ihn an irgend etwas messen. Dies Maß kann nicht seine Undenkbarkeit seyn, da sonst das zu Messende wegfiele, sondern nur dasjenige, auf Grund dessen es den Zwang gibt wahr und unwahr zu unterscheiden, und dies ist das Ich. Als „reale Identität" des Gedachten und Denkenden ist das Ich zugleich die „reale Ausschließung" des Nichtich, und wie es als einziger unmittelbarer Zusammenhang von Denken und Seyn die erste Wahrheit ist, so ist die gedachte Nichtausschließung des Nichtich principiell die erste Unwahrheit, der Urwiderspruch, der als solcher unmittelbar und nicht zufolge einer angeblichen „in und über dem Denken waltenden Nothwendigkeit" erkannt wird. Die Denknothwendigkeit als nothwendige Unterscheidung von wahr und unwahr entsteht durch das Ich und beruht auf ihm. Vor dem Ich gibt es nur die psychologische Nothwendigkeit, welche psychische Inhalte, Acte, Ereignisse begründet, aber keinen Sinn stiftet. Die Denknothwendigkeit, welche die Selbstgewißheit erst beweisen will, gleicht aufs Haar dem Zopf, an dem sein Träger sich aus dem Sumpf ziehen wollte. Es gibt eben gar kein „Denken" vor dem Ich. Ein positiver Beweis für die „Uebereinstimmung des Inhalts des Selbstbewußtseyns mit dem realen Seyn", dafür also, daß das Ge-

Digitized by Google

dachte (im Ichgedanken) nicht ein blos Gedachtes, sondern ein Seyendes und sein Seyn identisch mit dem des Denkenden ist, ein positiver Beweis dafür ist der Natur der Sache nach unmöglich. Die von Ulrici vorgetragene Begründung der Selbstgewißheit ist daher auch nichts weniger als eine solche. „Wenn das Ich sich denkt, muß es, weil es sich Widersprechendes nicht denken kann, sich als seyend denken.“ — In Wahrheit kann es nur, wenn es sich als nichtseyend denkt, diesen denkbaren Gedanken nicht für wahr halten. Und warum nicht? Weil, wenn es das könnte, ihm der Unterschied von wahr und unwahr schwinden würde. Und warum kann dies nicht eintreten? — Darauf gibt es nur die Eine Antwort: weil das Ich als realer Zusammenhang von Denken und Seyn und somit als innerer Anfang eines denkenden (nicht blos vorstellenden) Bewußtseyns, als an sich Gewisses ist. Es selbst ist der letzte Beweisgrund und seine Thatsächlichkeit dasjenige, auf Grund dessen es überhaupt ein Beweisen gibt.

Ulrici's Versuch, dem gegenüber seine vielgetheilte Anschauung zu verfechten, konnte nur meine Ueberzeugung von der Irrthümlichkeit derselben befestigen. Nach ihm kommt es uns erst durch eine reflectirende Unterscheidung des Seyenden vom Nichtseyenden zum Bewußtseyn, daß ein Nichtseyendes nicht denken kann, und erst mit dem Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit entsteht und in ihm besteht die Selbstgewißheit des Ich. Zu einem der unzähligen Anwendungsfälle des Satzes vom Widerspruch drückt er so unser fundamentales Ich herab, zu dem erst nachträglich durch einen nach der Denknothwendigkeit verlaufenden Denkproceß die Selbstgewißheit hinzukommen soll, welche dann freilich so eng sich damit verbinde, daß sie nicht von ihm abgesondert werden könne. Aber das Ich ist eben nicht blos „materielle Identität eines Denkenden und Gedachten“; das wäre etwa der Inhalt des Ichbegriffs im Sinne der dritten Person, das Ich, welches du, er und sie auch ist, nämlich ein Ich. Man hat mich andrerseits darauf hin-

Digitized by Google

gewiesen, daß es „von der leeren Form der Ichheit“ schlechterdings keinen Fortgang gebe. Offenbar meinte man mit dieser leeren Form eben jene Abstraction, den allgemeinen Ichbegriff. Dieser hat aber zur Voraussetzung das reale Ich der ersten Person und nur dies letztere hat als thatsächlicher Zusammenhang von Denken und Seyn unmittelbare Gewißheit, welche es nicht anders geben kann denn als Bewußtseyn der realen Identität des im Ich (der ersten Person) Gedachten mit dem es Denkenden. Wie es nicht möglich ist das zu leugnen, ohne in Widersprüche oder nachweisliche Unmöglichkeiten, Erschleichungen u. dgl. zu gerathen, so würde thatsächlich ohne diesen inneren Anfang des selbstgewissen Ich kein Bewußtseyn von wahr und unwahr, kein Beweisen und Widerlegen möglich seyn. Diese erkenntnißtheoretische Bedeutung des Ich wird auch gar nicht durch die Schwierigkeiten berührt oder in Frage gestellt, welche Psychologen und Metaphysiker in ihm finden mögen. Sey es noch so dunkel, worin die Natur seines Seyns, seiner Realität besteht, deren wir in unserm Selbstbewußtseyn unmittelbar gewiß sind, sey es noch so räthselhaft, wie das Ich entsteht oder gemacht wird: das irgendwie entstandene ist die Verwirklichung der Gewißheit, durch es entsteht erst eine Denknothwendigkeit. Dies würde nun zwar alles Ulrici wahrscheinlich nicht hindern, hartnäckig die Forderung zu wiederholen, ich solle den Fundamentalsatz meiner Theorie erst beweisen, damit er „wissenschaftliche“ Geltung gewinne; ich kann aber auch meinerseits nach vorstehenden Ausführungen nur ebenso hartnäckig betonen, daß diese Forderung keinen verständlichen Sinn hat. Gebrauchte ich irgendwo das Wort „müssen“ im Sinne meiner aus dem Ich hergeleiteten Denknothwendigkeit, so nagelte er es fest, um zu beweisen, daß ich mir selbst widerspreche, wenn ich seine (naturgesetzliche) Denknothwendigkeit bestreite. Solche Polemik wäre natürlich aussichtslos, könnte aber die begründete Ueberzeugung nicht erschüttern, daß diese bisher übliche Begründung der Logik auf die Denknothwendigkeit erkenntnißtheoretisch unzureichend ist.

Digitized by Google

Wollen wir nun unser Fundament einen Augenblick mit dem der älteren Logik und Philosophie überhaupt vergleichen. Dies hat immerhin ein freilich sozusagen mehr praktisches Interesse insofern, als der sogenannte Thomismus, diese aristotelisirende Neuscholastik, infolge des neuerdings ertheilten kirchlichen Monopols über weite Kreise sich auszudehnen im Begriffe steht.

Setzte die neuere Logik die Gewißheit in das Innewerden der subjectiven Nöthigung, etwas denken zu müssen, und betrachtete sie diese Denknothwendigkeit zugleich als letztes Kriterium der Wahrheit, so setzte die alte „einiges Gewisse" voraus als „Wahrheiten, die ihren Grund in sich haben", so etwa die Fähigkeit der Vernunft, Wahres zu erkennen, den Satz vom Widerspruch und vom zureichenden Grund und die Thatsache der eigenen Existenz.

Man kann darüber kurz seyn. In sich ihren Grund habende Wahrheiten sind nämlich nichts als eine gänzlich sinnlose Redensart. Dasselbe gilt von den bildlichen Ausdrücken „einleuchtende Nothwendigkeit", oder „Klarheit der Nothwendigkeit", die gewissen Sätzen (Wahrheiten) als immanente Eigenschaften zugeschrieben werden. Unsere Neuscholastiker freilich füllen ihre Lehrbücher mit langen Reihen langweiliger Syllogismen, womit sie diese ihre Voraussetzungen apagogisch auch noch „beweisen" ohne den gewaltigen Zirkel zu bemerken, in dem sie sich drehen — ein ödes Geklapper, das Todte nicht lebendig macht. „Ihren Grund in sich haben"! — Was für einen Grund? Offenbar den ihres Wahrseyns, ihrer Geltung. Nun gibt es „Wahrheiten" für uns nicht anders denn als Bewußtseynsinhalt, als Gedachtes. Welchen Sinn soll es nun haben, wenn man behauptet, einiges Gedachte habe den Grund seines Wahr-, d. h. Nichtblosgedachtseyns „in sich", das heißt doch wohl in eben dem Gedachten? Durch eine der formalen Distinctionen, nach denen die Scholastiker fahnden wie die moderne Forschung nach Gesetzen, suchen sie dem Vorwurf grundlos gemachter Voraussetzungen zu entrinnen und gewahren den Zirkel nicht, der in dem „Grund in sich haben"

Digitized by Google

steckt. Es gibt in Wahrheit nur ein Gedachtes, das, ohne einen Zirkel zu involviren, den Grund seines Nichtblosgedachtseyns „in sich“ hat, das Ich. Bei diesem Gedachten liegt nämlich der Grund seines Wahrseyns in seiner realen Identität mit dem Denkenden, also in ihm selbst, dem Gedachten, aber allerdings nur, weil es dem Seyn nach das Denkende ist und durch diese Beziehung von jedem Denkbaren verschieden ist. Eben darum darf man nicht mit dem scholastischen Dogmatismus die Selbstgewißheit, etwa an vierter Stelle, neben angeblich „auf sich selbst beruhenden“ Wahrheiten voraussetzen. Die nothwendige Folge davon ist der sterile Formalismus einer zu öder Syllogistik zusammenschrumpfenden Logik, die nichts bieten kann als Nominaldefinitionen und „Regeln“ — lauter todte, längst abgestorbene Formeln, die eine gründliche Analyse in ihr Nichts auflöst. Merkwürdig freilich ist die Naivität der sog. Neuscholastiker, welche, wenn sie auch einsehen, daß ihr Thomas die logische Frage „nicht bis zu den letzten Voraussetzungen fortgeführt hat“, doch des Wahnes ruhig leben, als sey der Mangel solcher „Fortführung“ ohne wesentlichen Einfluß auf den ganzen Aufbau der Logik. In Wahrheit muß aber die richtige Feststellung der „letzten Voraussetzungen“ nothwendig das Ganze der logischen Wissenschaft innerlich umgestalten.

Auf „einleuchtende Wahrheiten“ hatte die ältere, auf eine naturgesetzliche Nöthigung hat die neuere Philosophie alle Gewißheit gegründet. Erstere kam principiell nicht über den Zirkel hinaus, in welchem daher die auf sie gebaute Theologie bis zur Stunde sich dreht; letztere hielt in ihrem wissenschaftlichen Obersatz die starre Nothwendigkeit fest und darum mußte ihr consequenter Weise der innere Zusammenhang der idealen Welt des Gemüthes mit dem Gebiete des Wissens immer unverständlicher werden. Daß nun dieser ihr Obersatz nicht bis zur Wurzel des Wissens reicht und kein haltbarer „Ankergrund“ der Gewißheit ist, glaube ich für Augen, die sehen können, gezeigt zu haben.

Digitized by Google

Die Substanz als Ding an sich.

Ein Beitrag zur reinen Erkenntnißlehre

von

H. Bender.

Einleitung.

Unter allen Einwürfen wider die Kant'sche Erkenntnißtheorie ist wohl keiner so nahe liegend und deshalb auch keiner so oft von den verschiedensten Seiten her geltend gemacht worden als der, daß Kant mit der Annahme und Einführung seines „Dinges an sich" sich selbst widersprochen und seine eignen Principien in einem wesentlichen Punkte verleugnet habe. Und in der That, man ist mit diesem Einwurf Kant gegenüber auch vollkommen im Recht: denn wenn, wie er ausdrücklich behauptet, nicht nur unsere Anschauungsformen, sondern auch unsere sogenannten reinen Verstandesbegriffe, nur für das Gebiet der Erscheinungen gelten und nie und nimmer über dasselbe hinausführen können zur Welt des „Dinges an sich" — dann ist die Frage nicht abzuweisen: Wie kam Kant selbst über das Gebiet der Erscheinung hinaus? Wie gelangte er zu seinem Dinge an sich? Woher weiß er von der Existenz desselben? Wer garantirt ihm, daß es überhaupt existirt? Auf alle diese Fragen aber ist nur eine Antwort möglich, die eine großartige Inkonsequenz, deren sich Kant schuldig gemacht hat, enthüllt: die Antwort nämlich, daß er selbst lediglich mit Hülfe eben derselben Kategorieen, die er ausdrücklich dazu untauglich erklärte, zu seinem Ding an sich gelangte, nämlich einerseits mit Hülfe des Kausalbegriffes, andererseits mit Hülfe des Begriffes der Substanzialität. Nun ist aber offenbar von zwei Fällen nur einer möglich: entweder die Behauptung Kant's: „die Kategorieen gingen nur auf Erscheinungen" ist eine irrthümliche — oder aber das „Ding an sich", zu dem man nur durch Anwendung der Kategorieen gelangt, beruht auf einer falschen Anwendung derselben und ist deshalb ein logisch unhaltbarer Begriff.

Digitized by Google

Jeder Versuch, den Widerspruch, in den Kant sich an dieser Stelle verwickelt hat, zu lösen, wird sich deshalb mit einer eingehenden Untersuchung dieser beiden Punkte zu beschäftigen haben, einer Untersuchung, über deren eminente Bedeutung Niemand in Zweifel seyn kann, weil sich im Verfolg derselben herausstellen muß, ob und inwieweit die Kant'sche Erkenntnißtheorie gegen die von dieser Seite wider sie erhobenen Einwürfe mit Glück vertheidigt werden kann oder nicht. Auch im Nachfolgenden sey deshalb ein Versuch in dieser Richtung gemacht. Derselbe wird die in Rede stehende Frage in vier Abschnitten behandeln:

Im ersten von diesen wird das Verhältniß der Kant'schen Kategorieenlehre zu seinem „Ding an sich" noch einmal kritisch beleuchtet werden und zwar unter specieller Berücksichtigung der von Kant versuchten Unterscheidung zwischen Noumenon und transscendentalem Objekt.

Im zweiten wird die Realität der Außenwelt kurz begründet und dadurch zugleich die Nothwendigkeit einer Revision der Kategorieenlehre klar gelegt werden (und zwar einer Revision in real-idealistischem Sinne unter Beibehaltung des unentbehrlichen Begriffes der Apriorität).

Der dritte Abschnitt wird zunächst aus den bisherigen Resultaten die überraschende Konsequenz ziehen, daß das „Ding an sich" Kant's trotz seiner unbezweifelbaren Realität als „Ding an sich" im eigentlichen Sinne nicht anerkannt werden kann. Er wird dann ferner den Ursprung der Täuschung, der Kant sich in dieser Beziehung hingab und damit zugleich den Ursprung des großen Widerspruches, der sich durch die ganze Vernunftkritik zieht, in der Lehre von der Idealität der Zeit aufdecken und auf Grund einer eingehenden Erörterung der letzteren zu dem Ergebniß gelangen, daß diese Lehre sowohl wie auch der Gegensatz zwischen Erscheinung und „Ding an sich" ganz anders gefaßt und in wesentlich abweichendem Sinne ganz neu bestimmt werden muß.

Digitized by Google

Der vierte Abschnitt endlich bringt eine kurze Begründung des wahren „Dinges an sich“ durch Darlegung der logischen Nothwendigkeit dieses Begriffes.

I. Abschnitt.

Vom „Ding an sich“ Kant's und von seinem Verhältniß zur Kategorieenlehre.

Will man sich von dem Werth und der logischen Berechtigung eines Begriffes Rechenschaft geben, so ist es vor allen Dingen nothwendig, daß man sich die Bedeutung desselben klar mache, daß man sie mit größter Bestimmtheit und voller logischer Schärfe erfasse. Wir fragen daher zuerst: Was haben wir zu verstehen, was verstand Kant selbst unter seinem Ding an sich?

Sehen wir uns zur Beantwortung dieser Frage in der Kr. d. r. V. um, so finden wir, daß der Verfasser derselben eine eigentliche Definition seines Begriffes an keiner Stelle gegeben hat, ja wir gewinnen sogar die Ueberzeugung, daß ihm zwei wesentlich verschiedene Begriffe vorschwebten, die er denn auch einerseits durch besondere Bezeichnungen und auch durch die Stellen, die er ihnen in seinem Buche anweist, äußerlich trennt, andererseits aber doch in den innigsten Zusammenhang bringt, ja in gewisser Weise geradezu konfundirt: ich meine die Begriffe des „Ding an sich“ oder Noumenon in der transscendentalen Aesthetik und Logik — und den Begriff des Unbedingten in der transscendentalen Dialektik. Schon aus der Einordnung des letzteren Begriffes unter die Begriffe der Schein-Logik geht hervor, daß er denselben im Gegensatz zu den beiden erstgenannten als einen unberechtigten ansah, und wenn wir die Kritik, die er demselben an oben genanntem Orte zu Theil werden läßt, beachten, so ergiebt sich in unzweideutiger Weise, daß er ihn als den Begriff eines „Noumenon in positiver Bedeutung fassen und als solchen mit aller Entschiedenheit zurückweisen zu müssen glaubte. Er war mit dieser letzten Meinung auch vollkommen

Digitized by Google

im Recht; er übersah aber, daß die kritisirte „positive Bedeutung" nicht dem Begriff des Unbedingten als solchem anhängt, sondern erst durch eine falsche Anwendung desselben entsteht, daß dieser Begriff vielmehr als ein Begriff von negativer Bedeutung genau so viel Berechtigung hat wie sein Noumenon oder „Ding an sich", daß er sich aber von letzterem in ganz anderer, sehr wesentlicher, von ihm leider nicht klar erkannter Weise unterscheidet. Da ich auf diesen Punkt weiter unten noch zurückkommen werde, so lasse ich den Begriff des Unbedingten einstweilen ganz außer Betracht und wende mich vor der Hand dem Noumenon in negativer Bedeutung, dem eigentlichen Ding an sich Kant's ausschließlich zu.

In Rücksicht auf dieses nun ergiebt sich aus den Ausführungen in der transscendentalen Aesthetik ganz klar, daß er unter demselben das einzelne Ding so wie es wirklich oder, wie er sagt „an sich" ist und im Gegensatz dazu unter Erscheinung eben dasselbe einzelne Ding so wie wir es der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntnißvermögens gemäß vorstellen (so wie es in unserer Vorstellung **erscheint**), versteht. Er nahm hiernach ursprünglich ohne Frage für jedes von uns vorgestellte Ding ein ihm zu Grunde liegendes „Ding an sich" an, schloß aber, geleitet durch seine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, daß beide: das Ding an sich und seine Erscheinung in unserer Vorstellung sich nicht deckten. — Ganz in demselben Sinne wird dann später in dem Kapitel über Phänomena und Noumena, das Noumenon in negativer Bedeutung als ein „Ding, sofern es nicht Objekt einer sinnlichen Anschauung ist", als ein „zwar nur negativer", aber „die Sinnlichkeit in Schranken setzender" und zu diesem Zweck „unvermeidlicher" und „nothwendiger" Begriff bezeichnet. Außerdem greift Kant an dieser Stelle auch noch ausdrücklich und ganz direkt auf die transscendentale Aesthetik und die ihr zu Grunde liegende Anschauungsweise zurück. Denn eben daselbst (S. 208) heißt es ausdrücklich: „Die Sinnlichkeit und ihr Feld — nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin

Digitized by Google

eingeschränkt, daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik ꝛc." Diese ganze Anschauungsweise wird nun aber thatsächlich durch die Kategorieenlehre „radikal zerstört", *) denn der Grundgedanke dieser letzteren ist der, daß unsre reinen Verstandesbegriffe lediglich den „Werth subjektiver Formen der Verstandeseinheit" (234) besitzen, daß sie nichts weiter sind als der abstrakte Ausdruck gewisser Verknüpfungsfunktionen unseres Verstandes **) und daß die in ihnen gedachte Einheit einer Vielheit von Einzel-Vorstellungen demgemäß einzig und allein als eine von unserm Verstande für die Zwecke des Selbstbewußtseyns allererst (unter Beihülfe der „produktiven" Einbildungskraft) geschaffene, d. h. als eine ausschließlich subjektive Einheit der keinerlei außerhalb unserer Vorstellung gegebene, im eigentlichen Sinne objektive Einheit entspricht, angesehen werden muß. — Damit ist ihnen aber jede Gültigkeit und Bedeutung für wirkliche, d. h. unabhängig von unsrer Vorstellung existirende Dinge (für „Dinge an sich" in Kant's Sinne) abgesprochen, und die Möglichkeit, mit ihrer Hülfe über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinauszukommen, ein für alle Mal zerstört — ein Resultat, das durch die in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Behauptung: „die Kategorieen gingen nur auf Erscheinungen und könnten auf Dinge an sich selbst gar nicht angewandt werden" stets aufs Neue nachdrücklichst hervorgehoben wird. —

Und als ob es an den allgemeinen Ausführungen über diesen Punkt noch nicht genug wäre, wird noch speciell auseinandergesetzt, daß auch der Ding- oder Objekt-Begriff, der

*) Vergl. Lehmann: „Die Lehre Kant's vom Ding an sich" — ein Schriftchen, das sehr bemerkenswerthe Ausführungen über diesen Punkt in ebenso klarer als übersichtlicher Darstellung enthält — Ausführungen, auf die ich als Ergänzung meiner eignen hierdurch besonders hinweisen möchte.

**) Vergl. Kr. d. r. V.: „Die reine Synthesis, allgemein ausgedrückt, giebt den reinen Verstandesbegriff" (77).

Digitized by Google

Begriff von einem „Gegenstande überhaupt" oder „transscendentalen Objekte" durchaus nichts andres sey als der Ausdruck einer bloß subjektiven Bewußtseynseinheit und keineswegs etwa als subjektiver Repräsentant einer unabhängig von unserm Selbstbewußtseyn gegebenen, objektiven Einheit betrachtet werden könne. (Vergl. S. 101: Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande — ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. — Diese Beziehung aber ist nichts andres als die nothwendige Einheit des Bewußtseyns. — — Da nun diese Einheit als a priori nothwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntniß sonst ohne Gegenstand wäre ꝛc.). —

Woher es kam, daß Kant selbst sich über die absolute Unvereinbarkeit seiner Kategorieenlehre mit der Anschauungsweise der transscendentalen Aesthetik täuschen konnte und die Resultate beider vereinigen zu können glaubte, werden wir nachher noch sehen. Daß er es aber faktisch that, geht aus der Antinomieenlehre, ja aus der ganzen transscendentalen Dialektik, der durchweg die der Aesthetik entspringende Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich zu Grunde liegt, ganz besonders auffallend aber aus dem Kapitel über Phänomena und Noumena hervor. Denn hier werden principiell die Resultate der Kategorieenlehre durchaus aufrecht erhalten, ja es wird sogar noch wiederholt ausdrücklich erklärt, daß die Kategorieen für Dinge an sich selbst keine Bedeutung besäßen, und daß der Verstand in Ansehung derselben von seinen Kategorieen keinen Gebrauch machen könne (784) — trotz alledem aber wird gleichwohl das lediglich mit Hülfe eben dieser Begriffe zu denkende Ding an sich als ein „unvermeidliches" und „nothwendiges" erklärt und ausdrücklich hervorgehoben, daß der Verstand (dessen Funktionen doch eben in den Kategorieen ihren abstrakten Ausdruck finden) durch jenen Begriff der Sinnlichkeit Schranken setze, daß er ihn deshalb denken müsse ꝛc. (783). —

Digitized by Google

Eben diesen Bemühungen, beide diametral entgegengesetzte Anschauungsweisen zu verbinden, entspringt denn auch das Bestreben, das Ding an sich oder Noumenon vom „transscendentalen Objekt", das ja vorher für eine bloß subjektive Vorstellungseinheit erklärt war, zu *trennen*, um jenem dadurch im Gegensatz zu diesem ein von unseren Vorstellungen unabhängiges, *im gewöhnlichen Sinne objektives* Daseyn zu sichern. Dieser Versuch mußte aber nothwendig mißglücken, weil wir zu beiden Begriffen nur durch Anwendung des Kausalitäts- und Wechselwirkungsbegriffes gelangen, und weil das Noumenon in negativer Bedeutung *thatsächlich nichts andres ist* als der abstrakte Begriff eben jenes „transscendentalen Objektes", das der Verstand zu dem Bilde des Dinges, das die Sinnlichkeit uns liefert, hinzudenkt — aber freilich *nicht* als etwas, was selbst bloße Vorstellung, bloß vorgestellte oder gedachte Einheit ist, sondern vielmehr *als etwas, was unabhängig von unserm Vorstellen als ein realiter Gegebenes existirt*. (Denn dies und nichts anderes bedeutet eben der Begriff von einem Gegenstand überhaupt, d. h. der Ausdruck „Objekt".) *Daß* Kant's Bestreben in dieser Beziehung mißglückt ist, geht aber schon aus dem Faktum hervor, *daß er selbst beide Begriffe nicht auseinanderzuhalten vermag, sondern sie beständig konfundirt* — und es verräth sich auch außerdem in unzweideutiger Weise in der Unklarheit und Verworrenheit des ganzen Abschnitts, in dem ein beständiges Schwanken zwischen extrem und gemäßigt idealistischen Anschauungen zu Tage tritt und auch zweideutige vermittelnde Wendungen, die im Grunde beiden Standpunkten widersprechen, nicht fehlen.**) Diese ganze Verwirrung aber erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß sie dem *durchaus*

*) Vergl. Lehmann: „Die Lehre Kant's vom Ding an sich".

**) Vergl. die Behauptung: „daß sich selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorieen entsprechen sollen, gar nicht einsehen lasse" (Kr. 784), sowie ferner das Aufwerfen der Frage: „ob bei Abstrahirung von der Sinnlichkeit überhaupt noch ein Objekt übrig bleibe" (Kr. 209).

Digitized by Google

berechtigten Kampf wider die alte Wahn-Vorstellung besonderer, unsern Allgemeinbegriffen entsprechender Dinge entsprang. Denn weil diese daraus entstanden war, daß man bloß gedachte, lediglich den Zwecken des Selbstbewußtseyns dienende Begriffseinheiten für den Ausdruck realer, objektiv gegebener Einheiten nahm, so verfiel Kant, durch die richtige Erkenntniß dieses Umstandes verleitet, nunmehr ins entgegengesetzte Extrem, nämlich auf die ganz ungeheuerliche Behauptung, daß alle von uns gedachte Einheit einer Vielheit von Einzel-Wahrnehmungen, lediglich subjektive, aller objektiven Grundlage entbehrende Begriffseinheit sey. — Den Irrthum einer sich selbst mißverstehenden Vernunft, die sich selbst Objekte für ihre allgemeinen Begriffe fingirte, diesen Irrthum, der einzig und allein einer falschen Anwendung des Objektbegriffes entsprang, führte er fälschlicherweise auf den Objektbegriff selbst zurück und glaubte ihn nicht anders vernichten zu können als dadurch, daß er letzteren selbst seiner wahren Bedeutung nach zerstörte. In dieser wunderlichen Konfundirung unserer reinen Verstandesbegriffe mit den aus der Erfahrung abgezogenen Allgemeinbegriffen haben wir den Kern der ganzen Kategorieenlehre und den Schlüssel zu der erstaunlichen Thatsache, daß Kant unsre reinen Verstandesbegriffe auf eben dieselben Dinge unanwendbar erklärte, zu denen wir doch allein durch Anwendung derselben gelangen — ein verhängnißvoller Irrthum, der sich mit der richtigen Einsicht in das Wesen der Kategorieen in wunderlicher Weise verquickte und, wie wir weiter unten sehen werden, noch andre in hohem Grade bedenkliche Konsequenzen nach sich ziehen sollte.

II. Abschnitt.

Von der Realität der Außenwelt. (Die Kategorie subjektiver Ausdruck eines objektiv realen Verhältnisses.)

Die Ausführungen des ersten Abschnittes, die Aufdeckung des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen der Kant'schen Kategorieen-

Digitized by Google

lehre und seiner Lehre vom „Ding an sich" haben uns vor das unausweichliche Dilemma gestellt, uns *für* eine von beiden Lehren (und damit zugleich *gegen* die andere) zu entscheiden. Diese Entscheidung aber kann nach dem Vorhergehenden meines Erachtens gar nicht anders ausfallen als zu Gunsten des „Ding an sich". Denn mit dem Ding an sich in Kant's Sinne steht und fällt, wie wir sahen, die *Realität der Außenwelt*, und diese ernsthaft in Zweifel zu ziehen, haben ohnehin nur sehr Wenige den Muth.

Selbst einer unserer rücksichtslosesten Denker, selbst Schopenhauer, machte an diesem Punkte Halt. Fest auf dem Boden der Kant'schen Kategorieenlehre stehend, erklärte er die Realität der Außenwelt „keines strengen Beweises fähig", aber sie ernsthaft in Frage zu stellen, fiel ihm darum doch nicht ein. Gegen eine solche Zumuthung empörte sich der gesunde Menschenverstand in ihm und er gab der Stimme des an anderer Stelle so bitter Verspotteten Gehör und bediente sich sogar in Bezug auf das Ding an sich eines Analogieschlusses, was vom Standpunkt der Kategorieenlehre als ganz unzulässig bezeichnet werden muß. Denn jeder derartige Schluß schließt von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen oder umgekehrt — schließt man also aus der Thatsache, daß der Erscheinung unseres Körpers ein Ding an sich in Kant's Sinne zu Grunde liegt, auf die Existenz realer, auch den übrigen körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegender Objekte, so setzt man ein Kausal-Verhältniß zwischen Ding an sich und Erscheinung voraus, was den Behauptungen der Kategorieenlehre diametral widerspricht. Immer also wird es darauf ankommen, ob es gelingt, diese Behauptungen **zu entkräften**, und der gesunde Menschenverstand, so sehr er hierbei in seinem Rechte ist, kann gleichwohl doch auch in diesem Fall nicht davon dispensirt werden, dieses sein gutes Recht als solches *zu erweisen*. —

Hierzu genügt nun freilich schon der einfache Hinweis auf die Thatsache, daß wir obigen Analogieschluß vollziehen *müssen*, weil wir das Verhältniß unseres eigenen Körpers zu

Digitized by Google

unserm geistigen Ich gar nicht anders denn als ein kausales auffassen können, wenn anders wir nicht beide als zwei unabhängig von einander existirende Dinge auffassen wollen, eine Auffassung, die aber erst recht die selbstständige Realität alles Körperlichen, ja sogar seine Realität als eines „an sich" Körperlichen zur nothwendigen Voraussetzung hat. Sehen wir aber von dieser dualistischen Anschauungsweise ab, fassen wir unsern Körper (der Lehre von der Idealität des Raumes gemäß) als Erscheinung, so kann er gar nicht anders denn als Erscheinung unsres Ich, d. i. als Resultat der Einwirkung desselben auf unsre Sinnesorgane angesehen werden, weil es widersinnig ist, daß ich mir von mir selbst eine Vorstellung machen sollte, die von meinem Vorstellungsvermögen gleich andern völlig nichtigen Vorstellungen, denen gar keine Realitäten korrespondiren, ganz willkürlich erzeugt wäre, ohne mit meinem wirklichen Wesen in nothwendigem Zusammenhang zu stehen und von ihm in gewisser Weise bestimmt, d. i. eben bewirkt und hervorgerufen zu seyn. — Hiermit ist nun aber die Gültigkeit des Kausalitäts-Gesetzes für wirkliche Dinge, d. i. über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinaus bewiesen,*) und hierauf beruht es denn auch

*) Dieser Beweis stützt sich im Wesentlichen auf denselben Grund wie der, den Kant selbst in seiner „Widerlegung des Idealismus" geführt hat: „Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir seyn — weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden soll. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich" ꝛc. (773, 209). Dieser Beweis ist vom Kant'schen Standpunkt freilich schon darum unzulässig, weil Kant ja ausdrücklich alle zeitliche Bestimmung für bloße Vorstellung erklärt hätte und deshalb auch nicht berechtigt war, aus der zeitlichen Bestimmtheit irgend eines Dinges auf irgend ein „an sich" reales Daseyn (in seinem Sinne) zu schließen. Daher war Schopenhauer mit seiner Polemik diesem Beweis gegenüber formell im Recht. Was aber letzteren rechtfertigt, und ihm in Kant's eignen Augen Beweiskraft verlieh, ist, daß Kant selbst thatsächlich das zeitlich bestimmte Daseyn des vor-

Digitized by Google

allein, daß wir, wie Kant selbst ja ausdrücklich betont, unsere Vorstellungen von Dingen als Erscheinungen, „denen etwas Reales zu Grunde liegt", ansehen müssen. Kant's Fehler bestand demnach darin, daß er sich über den Grund dieser Denknothwendigkeit täuschte und das Verhältniß zwischen Ding an sich und Erscheinung (beide Worte in seinem Sinne verstanden) als ein nicht kausales ansehen zu können glaubte.

Das Irrthümliche des extrem idealistischen Standpunktes der Kategorieenlehre läßt sich aber auch noch auf andre Weise einleuchtend machen. Denn der Kern derselben, die Behauptung, daß unsre reinen Verstandesbegriffe lediglich der Ausdruck subjektiver Bewußtseynseinheiten seyen, hat doch nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß unsre Sinnlichkeit uns bloß ein ungeordnetes Chaos von unter sich gänzlich zusammenhangloser Einzelwahrnehmungen bieten würde, wenn sie nicht um der nothwendigen Einheit des Selbstbewußtseyns willen durch den Verstand a priori derartig bestimmt wäre, daß sie alle Wahrnehmungen in ganz bestimmten, regelrecht geordneten Verhältnissen percipiren müßte, oder mit andern Worten, sie stützt sich auf die Annahme, daß auch die äußerliche Ordnung und Regelmäßigkeit, die unsre sinnlichen Wahrnehmungen beherrscht, unsere eigene ist, daß sie nicht dem, was unsern Vorstellungen als „an sich" Gegebenes zu Grunde liegt, angehört, sondern daß sie allererst durch uns, durch die Spontaneität unsres Denkens entsteht.*)

---

stellenden Subjektes für mehr als „bloße" Vorstellung hielt, daß er es als Erscheinung eines „an sich" realen, nicht zeitlich bestimmten Daseyns betrachtete, und daß er deshalb auch das Beharrliche, das man mit vorstellen muß, wenn man zeitlich bedingtes Daseyn vorstellen will, für mehr als bloße Vorstellung erklären zu müssen glaubte. Freilich liegt hierin ebenfalls ein Analogieschluß, der von der Wirkung auf die Ursache schließt, versteckt, und so hat denn auch diese „Widerlegung des Idealismus" nur unter der Bedingung, daß die Kategorieen für wirkliche Dinge gelten, einen Sinn.

*) Daß dies in der That die Meinung Kant's war, geht aus seinen Auseinandersetzungen aufs Unzweideutigste hervor. Denn nur aus diesem Grunde bedarf er einer besondern, im Gegensatz zur empirischen produktiven, d. i. selbstthätigen, reinen Einbildungskraft, die aus eigner

Digitized by Google

Diese Annahme aber ist eine durchaus willkürliche, deren Begründung durch die transscendentale Deduktion der Kategorieen als eine zutreffende nicht anerkannt werden kann. Denn wenn wir auch bereitwillig zugeben, daß Einheit der Apperception nur möglich ist, wenn alle unsere Vorstellungen von uns selbst durch Einheitsfunktionen unseres Verstandes unter einander verbunden und dadurch eben in einem Bewußtseyn vereinigt oder, was dasselbe ist, als unsre Vorstellungen erkannt werden, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß die Einheit, die in den Vorstellungsverbindungen gedacht wird, eine durch unsern Verstand für die Zwecke der Bewußtseynseinheit allererst **geschaffene** ist, der keinerlei objektive Einheit entspricht. Denn für die Zwecke der Bewußtseynseinheit wird nur erfordert, daß das Mannigfaltige in Gedanken verbunden werden könne: darüber aber, ob das, was wir zu diesem Zweck den Gesetzen unseres Verstandes gemäß verknüpfen, auch seinem „An sich", d. h. seiner ihm eigenthümlichen Natur nach in entsprechender Weise zusammengehöre: darüber bestimmt die Bewußtseynseinheit nichts.

Es ist somit von dieser Seite durchaus kein Grund gegeben, der unsere Ueberzeugung, daß die in der Kategorie

---

Initiative das Mannigfaltige der reinen Anschauung schafft und dadurch indirekt (vermittelst des „sinnlichen Schemas") jene äußere Regelmäßigkeit in die Vielheit der Wahrnehmungen hineinbringt, die allererst die Anwendung der Kategorieen möglich macht, weil ja mittelst derselben der Verstand eben diese äußere Regelmäßigkeit als innere Gesetzmäßigkeit denkt. Beweis dafür: die Darlegungen über figürliche und intellektuelle Synthesis (Kr. 746) und das ganze wunderliche Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, das nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn hat. Freilich ist dabei immer nur von der Bestimmung des „inneren Sinnes" durch den Verstand die Rede — aber es ist augenscheinlich, daß Kant die „äußere Sinnlichkeit" dadurch zugleich mit bestimmt glaubte, indem ja beispielsweise die Behauptung, daß auch der Dingbegriff lediglich der Ausdruck einer subjektiven Bewußtseynseinheit sey, die Annahme, daß auch die Regelmäßigkeit der räumlichen Verhältnisse einen subjektiven Ursprung habe, zur nothwendigen Voraussetzung hat. Diese ganze Auffassungsweise aber hängt mit der wunderlichen Annahme eines besonderen „inneren Sinnes", von der noch ausführlich die Rede seyn wird, zusammen.

Digitized by Google

gedachte Einheit als *subjektiver Repräsentant* einer unabhängig von unserm Vorstellen gegebenen objektiven Einheit anzusehen sey, zu erschüttern geeignet wäre. Man wird an derselben aber um so entschiedener festhalten müssen, wenn man bedenkt, daß die von Kant vertretene Anschauung unserm Bewußtseyn über die wahre Bedeutung der Kategorieen ganz direkt widerspricht. — Es ist nämlich keine Frage, daß wir unter Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung*) reale, unabhängig von unserm Denken gegebene, von unserm Verstand *nur aufgefaßte*, nicht aber allererst *gesetzte* Beziehungen verstehen, eine Thatsache, von deren Richtigkeit sich Jeder durch eignes Nachdenken leicht überzeugt. Wenn ich z. B. zwischen bestimmten Erscheinungen ein Kausal-Verhältniß statuire, so denke ich, daß es in der *Natur*, in der *eigenthümlichen Beschaffenheit* der in Betracht kommenden Faktoren begründet ist, daß alle Mal, wenn die gleiche Konstellation der Umstände gegeben wird, derselbe bestimmte Zustand, der vorher nicht war, in die Erscheinung tritt, d. h. eben als nothwendige Wirkung erfolgt. Im Zusammenhang hiermit bin ich mir denn auch mit voller Klarheit bewußt, daß es nicht in der Macht meines Verstandes liegt, sich die *Bedingungen für die Anwendung seiner Kategorieen* selbst zu schaffen, die Umstände, von denen diese Anwendung abhängt, selbstthätig herbeizuführen, oder, was dasselbe ist, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen a priori zu bestimmen, sondern daß vielmehr in jedem Falle eine von unserm Verstande unabhängige, objektive Nöthigung gegeben seyn muß, die unsern Verstand allererst in Thätigkeit setzt, indem sie ihn zwingt, ein in der Natur des betreffenden objektiv Realen begründetes Verhältniß vermöge seiner ihm eigenthümlichen Verknüpfungsfunktionen *als solches zu erkennen*. Daß dies so ist, geht aber schon aus dem Umstand hervor, daß der gesetzmäßige Zu-

*) Diese drei sind meiner Ueberzeugung nach die *einzigen* wirklichen Kategorieen, eine Ansicht, die freilich an dieser Stelle nur ausgesprochen, nicht begründet werden kann.

Digitized by Google

sammenhang der Wahrnehmungen von **ihrem Inhalt** abhängt, was nur möglich ist, wenn ein objektiv Reales und *nicht* der Verstand diesen Zusammenhang bestimmt. Denn dieser Inhalt hat einen in *Bezug auf unser Denkvermögen* in allen Fällen „objektiven" Ursprung, da ja die Empfindung, wie Kant sich ausdrückt, „gegeben" seyn muß und in keinem Falle durch die bloß formale Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand mit gegeben werden kann. Das, was durch „Affektion der Sinnlichkeit" die wirkliche Empfindung allererst erzeugt, muß also jedenfalls als ein *im Gegensatz zum Verstande* „von außen" auf die Sinnlichkeit Einwirkendes, mithin als ein unabhängig vom Verstande realiter Gegebenes, mit diesem aber in Kausalbeziehung Stehendes gedacht werden, und da an seiner objektiv realen Existenz so wenig wie an der Realität seiner kausalen Beziehungen zu unserm Vorstellungsvermögen gezweifelt werden kann, so ergiebt sich damit die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinaus von selbst.*)

Durch alle diese Erwägungen wird demnach der extreme Idealismus der Kant'schen Kategorieenlehre von Grund aus zerstört. Dagegen bleibt, was besonders hervorgehoben werden muß, dasjenige, was diese Lehre Wahres enthält: der Nachweis *der bloß formalen Bedeutung unserer reinen Verstandesbegriffe, ihrer Allgemeingültigkeit und Apriorität*, von jeder berechtigten Kritik derselben durchaus unberührt. Denn die Sache stellt sich, unsern Erörterungen zu Folge, nunmehr so:

Die Kategorieen gehen keineswegs bloß auf Erscheinungen in Kant's Sinne, sondern sie sind es im Gegentheil einzig und

*) Ob die betreffende äußere „Ursache" ebenfalls in unserm eignen Innern zu suchen ist, wie der extreme Idealismus behauptet, oder ob sie der Außenwelt angehört, ist dabei für die Sache selbst ganz gleichgültig. Denn von *unserm Denkvermögen* muß sie in *jedem* Fall unabhängig gedacht werden und die in Frage kommenden Beziehungen sind daher im einen wie im andern Fall nicht erst durch unsere Verstandesthätigkeit *geschaffene*, sondern *ihr vorhergehende*, oder, mit Kant zu reden, nicht Beziehungen zwischen Erscheinungen, sondern solche zwischen Dingen an sich.

Digitized by Google

allein, die uns, wie überhaupt über das unmittelbar Gegebene, so auch über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinausführen in das Gebiet objektiver Realität. Reine Verstandesbegriffe im eigentlichsten Sinne, die als solche nur für ein Denkvermögen gleich dem unsern Werth und Bedeutung besitzen, abstrakte Bezeichnungen der Einheitsfunktionen unseres Verstandes, der seiner eigenthümlichen Natur gemäß die innere Einheit des Mannigfaltigen nur unter der Form gesetzmäßiger Beziehungen denkt, nicht aber ihrem Wesen nach erkennt — an sich leere Gedankenformen, die allein durch ihre Anwendung auf das sinnlich oder in der Reflexion Gegebene Inhalt bekommen und positive Bedeutung gewinnen — dies alles bleiben sie trotzdem aber doch: denn alle diese Fakta werden durch den Umstand, daß der Verstand die betreffenden Beziehungen zwischen dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht erst schafft, sondern sie sich lediglich zum Bewußtseyn bringt, nicht im Geringsten alterirt.

Hieraus aber ergiebt sich die Allgemeingültigkeit und Apriorität der Kategorieen auch für unsern Standpunkt von selbst. Denn Erfahrung kommt ja allein durch die verknüpfende Thätigkeit unseres Verstandes, durch die instinktive Ausübung seiner Einheitsfunktionen, die in den Kategorieen ihren begrifflichen Ausdruck finden, zu Stande, und setzt mithin außer der Natur unseres Verstandes auch den durchgehenden inneren Zusammenhang alles Mannigfaltigen, der in den Kategorieen gedacht, d. i. zum Bewußtseyn gebracht wird, bereits voraus; ohne diesen Zusammenhang gäbe es also gar keine Erfahrung und wir sind mithin völlig gewiß, daß die Gesetze oder Regeln der Verknüpfung, durch die wir jenen Zusammenhang denken, für alles, was uns in der Erfahrung vorkommen kann, ohne Ausnahme Geltung haben, weil Dinge, die diesen Gesetzen nicht unterworfen wären, gar nicht mit andern in Zusammenhang stehen, mithin auch in keiner Erfahrung vorkommen, ja nicht einmal in der einfachen Wahrnehmung gegeben werden könnten. —

Digitized by Google

III. Abschnitt.

Von der Bedingtheit aller Einzeldinge und der Unbedingtheit des Dinges an sich.

(Werth und Bedeutung der Lehre von der Idealität der Zeit.)

Nach unsern bisherigen Erwägungen ist also die Realität der Außenwelt gewiß. Wir wissen nicht allein, daß wir Vorstellungen von Dingen haben, sondern wir wissen auch, daß diese Vorstellungen keine bloßen Hirngespinnste sind, sondern daß ihnen reale Dinge zu Grunde liegen, die unabhängig von den Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, existiren, d. h. eben, mit Kant zu reden, „Dinge an sich". Indem wir aber den in diesem Worte liegenden Gedanken zu realisiren, d. h. wirklich zu denken suchen, wird uns auf einmal klar, daß er sich gar nicht realisiren läßt, weil die Dinge, die unsern Vorstellungen zu Grunde liegen, gar nicht als Dinge an sich, d. i. als wirklich selbständige Dinge gedacht werden können.

Kant sagt uns freilich, daß wir von diesen Dingen, sobald wir von unserer Art, sie vorzustellen, abstrahiren, absolut gar nichts wissen könnten, und er hat damit auch vollkommen Recht, so weit es sich um die qualitative Beschaffenheit derselben handelt: denn diese erkennen wir ja lediglich durch die Wirkungen auf unsre Sinnlichkeit, d. h. eben durch unsre Vorstellungen, in denen das Wesen des vorstellenden Subjekts durch seine Beziehungen zur Außenwelt in objektiver Weise beeinflußt, das Objekt aber subjektiv bedingt vorgestellt wird, beide folglich nicht so, wie sie etwa „an sich" seyn mögen, erscheinen. Sehen wir von den Vorstellungen, in denen diese gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck kommen, ab, so ist uns jede positive Vorstellung vom Wesen des percipirenden Subjektes so gut wie von dem des Objektes unmöglich. Hieraus folgt aber noch keineswegs, daß beide, wenn man von ihrer Erscheinung in unserer Vorstellung absieht, ohne Widerspruch als Dinge an sich gedacht werden können, wie Kant das ohne Weiteres voraussetzte. Denn wenn wir auch nicht wissen können, wie die den betreffenden Erscheinungen

Digitized by Google

zu Grunde liegenden Realitäten als solche beschaffen seyn mögen, eins wissen wir trotz alledem doch ganz gewiß, dieses nämlich: daß alle unsern Vorstellungen zu Grunde liegenden Dinge zu andern in ganz bestimmten, in ihrer Natur begründeten Beziehungen stehen, daß diese Beziehungen eben deshalb als zu ihrem Wesen gehörige und für sie nothwendige angesehen werden müssen, und daß ihr eigenstes Wesen daher überhaupt gar nicht „an sich", d. h. ohne Rücksicht auf andre Dinge und auf ihre Beziehungen zu ihnen adäquat erkannt werden kann. Denn dies alles folgt aus der Anwendung des Kausalitätsbegriffes und des von ihm vorausgesetzten Wechselwirkungsbegriffes auf reale Dinge von selbst.*) Und so ergiebt sich denn an dieser Stelle das überraschende Resultat, daß die „Dinge an sich" Kant's nicht allein trotz ihrer unzweifelhaften Realität, sondern vielmehr gerade wegen derselben als Dinge an sich nicht anerkannt werden können, indem eben dieselben reinen Verstandesbegriffe, die ihnen die Realität sichern, dieselbe zugleich als eine nur bedingte kennzeichnen, während doch gerade Unbedingtheit, absolute Selbständigkeit des Daseyns als das wahre Kennzeichen des Dinges an sich angesehen werden muß.

Man könnte sich wundern, daß Kant sich diese einfachen Thatsachen nicht zum Bewußtseyn brachte, wenn nicht seine Kategorieenlehre zu seinem diesbezüglichen Gedankengang den

*) Hieraus erklärt sich denn auch die überraschende, von Kant nachdrücklichst hervorgehobene Thatsache, daß sogar das vorstellende Subjekt sich selbst nicht als „Ding an sich" erkennt, sondern ebenfalls nur als Erscheinung: es erkennt sich nicht „an sich", weil es überhaupt gar nicht „an sich" unabhängig von der übrigen Welt existirt. — Außerdem stimmt hiermit vortrefflich, daß, wie Lange (Gesch. d. Materialismus) hervorgehoben hat, alle Qualitäten, die wir den Dingen beilegen, sich, wenn man näher zusieht, in Kräfte auflösen, bezw. sich auf solche zurückführen lassen, d. h. sich als Beziehungen der Dinge zu andern Dingen erweisen. Auch die Materialisten sind deshalb genöthigt, ihre Atome mit Grundkräften begabt vorzustellen, eine Annahme, durch die sie, ohne sich dessen bewußt zu werden, das Fundament des Materialismus untergraben.

Digitized by Google

Schlüssel gäbe und den Grundfehler desselben klar enthüllte. Denn in dieser hatte er ja ausdrücklich erklärt, daß die Kategorieen nicht auf seine Dinge an sich angewandt werden dürften, d. h. er hatte jede Brücke zwischen Ding an sich und Erscheinung (in seinem Sinne) gewaltsam zerstört. Was Wunder, daß er sich nun berechtigt glaubte zu schließen, daß jene Dinge (oder doch ein Theil derselben) recht wohl unbedingt seyn könnten, trotzdem sie in unserer Vorstellung zeitlich und räumlich bedingt erscheinen und trotzdem wir die „transscendentalen Objekte" dieser Erscheinungen den Gesetzen der Kausalität und Wechselwirkung unterworfen, d. h. von andern, außer ihnen existirenden Dingen abhängig denken müssen —: die „transscendentalen Objekte" waren ja nach seiner Meinung nicht identisch mit seinen Dingen an sich! Von letzteren konnten wir ja, seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge nichts — aber auch gar nichts wissen — es war mithin — so dachte er — eben so wohl möglich bei ihnen Unbedingtheit wie Bedingtheit des Daseyns vorauszusetzen. Und so zeitigte denn der extreme Idealismus der Kategorieenlehre die allerbedenklichsten Früchte, insofern er Kant verhinderte, den Begriff des „Dinges an sich", wie es doch seiner wahren Bedeutung entspricht, klar und bestimmt mit dem des Unbedingten zu identificiren, eine Ungenauigkeit des Denkens, die die weitere Folge hatte, daß er das Unbedingte einerseits für ein Ungewisses und Unbeweisbares, für ein bloß regulatives Princip der Vernunft erklärte, andererseits aber doch die Möglichkeit des unbedingten Seyns wenigstens für einen Theil seiner „Dinge an sich" (nämlich für die denkenden) aufrecht erhalten bezw. deduciren zu können glaubte. Das Irrthümliche dieser ganzen Anschauungsweise ist schon ausführlich besprochen worden; trotzdem muß an dieser Stelle, der Wichtigkeit der Sache wegen, noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Grund zu derselben nicht erst in der Kategorieenlehre gelegt wurde, sondern daß er bereits in der transscendentalen Aesthetik selbst gelegt war — und zwar in den Darlegungen über die Idealität der Zeit. Denn schon bei

Digitized by Google

Gelegenheit dieser letzteren wird ganz ausdrücklich erklärt: „Die Zeit hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung.... Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen, mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme....“ (Kr. 45), d. h. es wird zu verstehen gegeben, daß eben dasselbe einzelne Ding (unser geistiges Selbst), das wir vermöge der uns eigenthümlichen Form der Wahrnehmung zeitlich bedingt vorstellen, recht wohl an sich „außer aller Zeit“ und mithin absolut unveränderlich gedacht werden könnte. Dies ist nun, wie an sich klar ist, schon ganz der Standpunkt der Kategorieenlehre, und doch — merkwürdig genug! — scheinbar zugleich derjenige, der oben kurz als Standpunkt der transscendentalen Aesthetik bezeichnet wurde und dessen Unvereinbarkeit mit jenem von den verschiedensten Seiten unwiderleglich dargethan worden ist. — Es ist von höchster Wichtigkeit, dieses Faktum etwas näher ins Auge zu fassen.

Denn indem wir uns zum Bewußtseyn bringen, daß jene Verbindung widerstrebender Elemente, die sich durch die ganze Kritik der reinen Vernunft zieht und zahllose Widersprüche und Dunkelheiten im Gefolge hat, gleichsam in nuce bereits in der Lehre von der Idealität der Zeit enthalten ist, wird uns zugleich klar, daß nur in ihr der Quell des verhängnißvollen Irrthums, der Kant bestimmte, Unvereinbares für vereinbar zu halten, entdeckt und damit zugleich das Räthsel, das die Vernunftkritik der Philosophie bisher aufgegeben hat, befriedigend gelöst werden kann. Ist man aber erst so weit gekommen, so ist diese Lösung selbst einfach genug: ja sie bietet sich, wenn man bedenkt, daß die Lehre von der Idealität der Zeit bei Kant auf die von der Idealität des Raumes folgt, in der in die Augen fallenden Analogie zwischen Raum und Zeit gleichsam von selbst. Denn diese war es ganz offenbar, die

Digitized by Google

Kant verführte; er sagte sich ohne Zweifel: Ist der Raum eine bloße Anschauungsform, so ist es auch die Zeit; mittelst beider wird, was „an sich" zwar ist, aber nicht räumlich und zeitlich ist, in Raum und Zeit versetzt. Eben deshalb brauchen auch die Dinge so wenig „an sich" veränderlich als „an sich" körperlich, d. i. drei-dimensional ausgedehnt gedacht werden.

Dieser Schluß wäre auch ein ganz richtiger, wenn die Analogie zwischen Raum und Zeit eine vollkommene wäre; aber — und das ist es, was Kant übersehen hatte — **das ist sie eben nicht.** In Wahrheit ist sie vielmehr eine bloß äußerliche und die Sache liegt, wenn man sie recht betrachtet, keineswegs in beiden Fällen gleich. Denn während die Zeit als Form der zusammenfassenden reflektiven Wahrnehmung eines nicht zugleich gegebenen Mannigfaltigen lediglich die Bedingtheit des Daseyns (der Erscheinungen) im Gegensatz zur Unbedingtheit (des Dinges an sich) statuirt und in keinerlei Beziehung zu irgend welcher speciellen sinnlichen Daseynsform derselben steht, schließt die Raum-Vorstellung den Begriff einer ganz bestimmten Daseynsform (nämlich den des Körperlichseyns) mit ein und hat eben deshalb ausschließlich auf körperliche Dinge als solche Bezug. Eben deshalb hat auch die Behauptung, daß das, was wir drei-dimensional ausgedehnt vorstellen, nicht nothwendig „an sich" drei-dimensional gedacht werden müsse, einen guten und sehr verständlichen Sinn, insofern nämlich durch dieselbe die reale Existenz der betreffenden Dinge (außerhalb unserer Vorstellung) so wenig als ihre nur bedingte Realität, ihr Zugleichseyn mit Andern geleugnet, sondern vielmehe lediglich dem Gedanken, daß sie möglicherweise anders organisirten Wesen unter einer andern Daseynsform erscheinen können, Ausdruck gegeben werden soll.*) Ganz

*) In dieser Fassung erscheint die Lehre von der Idealität des Raumes lediglich als eine konsequente Weiterbildung der Descartes'schen Lehre von den modi rerum und den modi cogitandi, bezw. der Locke'schen Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften der Dinge. Denn nachdem diese darauf aufmerksam gemacht hatten, daß wir die Dinge der Außenwelt stets nur in subjektiv (d. i. durch die Natur unsrer Sinnesorgane) bedingter Weise erkennen, war es nur konsequent, wenn Kant noch einen Schritt weiter ging als sie und erklärte, daß auch die primären Qualitäten Locke's nicht den

Digitized by Google

anders aber verhält es sich hinsichtlich der Behauptung: daß das, was wir als veränderlich kennen, „an sich" unveränderlich gedacht werden könne. Denn beide Begriffe, der der Veränderlichkeit wie der Unveränderlichkeit haben nicht auf eine bestimmte Daseynsform, sondern lediglich auf die Bedingtheit oder Unbedingtheit des Daseyns und Wesens Bezug, insofern jede Veränderung, die ein Ding (in seiner Totalität) erleidet, auf eine Einwirkung von außen hindeutet und es somit in gewisser Weise durch ein außer ihm Existirendes bedingt zeigt. Behaupten, daß das, was wir durch Erfahrung als veränderlich kennen, „an sich" (d. h. in Wahrheit) unveränderlich sey, heißt also nichts anderes als erklären, daß wir es irrthümlicherweise bedingt real vorstellen, während es in Wahrheit unbedingt sey, womit zugleich die reale Existenz der Veränderungen (unabhängig von jener irrthümlichen Vorstellung) geleugnet und versichert wird, daß sie sämmtlich nur in dieser und nur vermöge unserer eigenthümlichen Art, das Reale vorzustellen, als solche existiren. — Daß aber diese Behauptung eine geradezu ungeheuerliche ist, indem wir uns in Wahrheit gar nichts bei ihr denken

---

Dingen selbst zukämen, sondern durch die Natur unseres Gesichts- und Tastsinnes so gut bedingt seyen, wie die Töne, die wir sie unter Umständen hervorbringen hören, die Rauhheit oder Glätte ihrer Oberfläche ꝛc. durch unser Gehör und Gefühl.

Hier mag auch an die Spekulationen über einen vier- oder mehrdimensionalen Raum erinnert werden. Denn obwohl dieselben gänzlich haltlos sind, weil wir uns von einer von der unsern abweichenden Anschauungsform keinerlei positiven Begriff zu machen im Stande sind, so beweisen sie doch, daß der von mir hervorgehobene Unterschied zwischen Raum und Zeit thatsächlich unwillkürlich empfunden wird; denn von der Möglichkeit einer zwei- oder mehr-dimensionalen Zeit zu reden, das kam meines Wissens bisher noch Keinem in den Sinn. — Bemerkenswerth ist übrigens auch ein Faktum, dem, so viel ich weiß, bisher noch von keiner Seite die gebührende Beachtung geschenkt worden ist, das Faktum nämlich, daß der Raum für unser Auge thatsächlich nur zwei Dimensionen hat und daß in diesen zwei-dimensionalen Raum die Verhältnisse des drei-dimensionalen eingehen, bezw. daß sie in ihm ebenfalls vorgestellt werden können (worauf einzig und allein die Möglichkeit der Malerei beruht). — Alles dieses aber spricht dafür, daß der drei-dimensionale Raum faktisch nicht den Dingen anhängt, sondern daß er zu unserer Art sie vorzustellen gehört.

Digitized by Google

können, wird jeder Unbefangene zugestehen müssen. Denn wir sind der realen aber nur vorübergehenden Existenz sämmtlicher Veränderungen, von denen wir durch äußere oder innere Erfahrung Kenntniß haben, unbezweifelbar gewiß, d. h. eben wir wissen, daß sie wahr und wahrhaftig Veränderungen sind und nicht bloß vermöge der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntniß-Vermögens für uns **als solche erscheinen.** Was aber speciell diejenigen Vorgänge in unserm Innern, deren wir uns unmittelbar als unserer Vorstellungen oder Empfindungen bewußt sind, betrifft, so ist hinsichtlich ihrer außerdem noch klar, daß wir sie nicht allein, wie die Vorgänge der Außenwelt, als das was sie wirklich sind (nämlich als Veränderungen), sondern daß wir sie überdies auch so **wie** sie wirklich sind, erkennen, weil wir sie ja eben unmittelbar wahrnehmen und deshalb völlig gewiß sind, daß Niemand, er sey, wer er sey, eine zutreffendere Vorstellung von ihnen haben kann als wir. Eben deshalb verliert auch ihnen gegenüber die Behauptung, daß sie in Wahrheit gar keine Veränderungen seyen, sondern nur von uns irrthümlicherweise als solche vorgestellt würden, erst recht allen und jeden Sinn.

Es scheint, daß Kant selbst das Gewicht dieser Einwürfe wenigstens dunkel empfand. Ohne Zweifel in dem Bestreben, dieselben zu entkräften und sich und Andern die Sache nach Kräften anschaulich und einleuchtend zu machen, verfiel er daher auf eine eben so geistreiche als verhängnißvolle Idee: er erfand den „innern Sinn" als Pendant zur „äußern Sinnlichkeit", und erklärte demgemäß als „Form der inneren Anschauung" im Gegensatz zum Raum, der ihm Form der äußeren Anschauung war, die Zeit. Veranlassung zu diesem Gedanken gab ihm wahrscheinlich die Thatsache, daß wir uns der (in Wahrheit freilich nur relativen) Beharrlichkeit unserer geistigen Persönlichkeit trotz des unaufhörlichen Wechsels unserer Gedanken und Empfindungen unmittelbar bewußt sind, und daß wir deshalb ein alle unsre Vorstellungen und Empfindungen gemeinsam befassendes, wesentlich identisches Selbstbewußtseyn als bleibende

Digitized by Google

Grundlage derselben voraussetzen. Eben dieses aber — so schien es Kant — sey nur möglich, wenn unsre Vorstellungen und Empfindungen, die wir gewöhnlich als Veränderungen, als wirkliche „an sich reale" Vorgänge betrachten, dies in Wahrheit nicht seyen, sondern lediglich vermöge einer Eigenthümlichkeit unsrer Sinnlichkeit für uns als solche erscheinen. Demgemäß konstruirte er sich denn seinen besonderen „inneren Sinn". Weil wir nämlich die Außenwelt nicht unmittelbar erkennen, sondern nur durch die „Affektion unserer Sinne" von ihr wissen und sie, die „an sich" nicht ausgedehnt ist, vermöge unserer Form der äußern Anschauung ausgedehnt vorstellen, oder was dasselbe ist, in den Raum versetzen, so, argumentirte Kant, erkennten wir auch unser geistiges Ich nicht unmittelbar, sondern wüßten von ihm nur durch „Selbstaffektion" des inneren Sinnes, der seiner Form gemäß das, was an sich zeitlos und wesentlich identisch sey, in einer Reihe aufeinander folgender, sich gegenseitig verdrängender Vorstellungen und Empfindungen gleichsam bruchstückweise, indirekt und mittelbar zu unserer Wahrnehmung gelangen lasse.*)

*) Wenn man sich diesen Kern der Lehre von der Idealität der Zeit recht vergegenwärtigt und zum Bewußtseyn bringt, wenn man insbesondre darauf achtet, daß alles darauf ankommt, daß man Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen nicht als wirkliche Vorgänge (auch nicht als geistige im Innern des Menschen stattfindende Ereignisse), mithin auch nicht als Erscheinungen, deren jeder ein besondres „an sich" Reales zu Grunde liegt, sondern gleichsam als Bruchstücke von Erscheinungen und die ganze Aufeinanderfolge wirklich nur als „bloßen Schein" faßt, so wird auch der ganze fernere Gedankengang Kant's ungemein durchsichtig und klar. Denn war alle Succession bloßer Schein, so konnten auch unsre reinen Verstandesbegriffe, die direkte Beziehungen auf zeitliche Verhältnisse enthalten und, wenn man von diesen absieht, thatsächlich alle Bedeutung verlieren, nicht mehr als abstrakter Ausdruck objektiver, unabhängig von unserm Vorstellen gegebener Verhältnisse gelten. Hieraus ergiebt sich sonach der extreme Idealismus der Kategorienlehre ganz von selbst, zumal ihm noch die irrthümliche Auffassungsweise derjenigen, die den Allgemeinbegriff für den Ausdruck einer objektiven Einheit hielten von anderer Seite entgegenkam und Kant's Gedankengang in der betreffenden Richtung noch mehr bestimmte. Ebenso erklärt sich aber auch aus einer derartigen Anschauungsweise die „Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand" und die Idee des „sinnlichen Schemas"

Digitized by Google

Wider dieſe ganze Anſchauungsweiſe aber iſt daran zu erinnern, daß die Zeit es nicht mit der Beſchaffenheit der Dinge, und auch nicht, gleich dem Raum, mit einer ſinnlichen Daſeynsform, ſondern nur mit der Daſeynsbedingtheit derſelben zu thun hat, daß an letzterer durch die Art und Weiſe, wie wir vermöge der eigenthümlichen Organiſation unſerer

---

in der natürlichſten und ungezwungenſten Weiſe. Denn da eine Beziehung zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand, zwiſchen äußerer, ſinnlich vorgeſtellter Regelmäßigkeit und innerer, durch den Verſtand gedachter Geſetzmäßigkeit thatſächlich beſteht, und da die Sinnlichkeit ihre Regelmäßigkeit nicht mehr von außen, von den ſie afficirenden Dingen empfing, um ſie demnächſt dem Verſtande darzubieten, damit er ſie als Geſetzmäßigkeit denke, ſo lag es nahe, die umgekehrte Reihenfolge vorauszuſetzen und die äußere Regelmäßigkeit, die alle unſre Wahrnehmungen beherrſcht, von der inneren Geſetzmäßigkeit des Verſtandes herzuleiten, d. i. in Kant's Sprache zu reden, „unſre Sinnlichkeit a priori derart durch den Verſtand beſtimmt" zu denken, daß ſie das ihr von außen gebotene Mannigfaltige nur in ganz beſtimmten, den Funktionen des Verſtandes gemäßen Verhältniſſen percipirte. Der Ausdruck dieſer Beſtimmung der Sinnlichkeit durch den Verſtand aber iſt das „ſinnliche Schema", das vom Standpunkt Kant's durchaus nothwendig iſt, weil der Verſtand eben nur vermittelſt desſelben dem Stoff unſerer Vorſtellungen den Stempel ſeiner Geſetzmäßigkeit aufzudrücken vermag. — Von dieſem ganzen Gedankengang aber blieb die unzweifelhafte Realität des der Erſcheinung zu Grunde Liegenden und zwar ſowohl die des „inneren" wie die des äußern „Dinges an ſich" unberührt. Auch daß zwiſchen dem denkenden Ich und der Außenwelt irgend welche Beziehung beſtehe, vermöge deren erſteres zu ganz beſtimmten Vorſtellungen über das Weſen der letzteren gelange, nahm Kant offenbar als nicht zu bezweifelndes, ganz ſelbſtverſtändliches Faktum an; nur wollte er dieſe Beziehung, ſeinen Grundſätzen getreu, nicht als eine kauſale gedacht wiſſen, ſondern war offenbar der Meinung, daß ſie nur für uns, vermöge der eigenthümlichen Natur unſeres Erkenntnißvermögens, als ſolche erſcheine. Eben daher rührte denn auch ſeine ſubtile Unterſcheidung zwiſchen „Noumenon in negativer Bedeutung" und „transſcendentalem Objekt". Letzteres wurde als gemeinſame „Urſache" gewiſſer Wahrnehmungen erſchloſſen; eben deshalb war es nur Erſcheinung des wahren, mit keinem andern in Kauſalbeziehung ſtehenden „Dinges an ſich"; allerdings nicht mehr Erſcheinung für die Sinnlichkeit, ſondern bloß noch Erſcheinung für den Verſtand. (Vergl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 526: Demnach unterſcheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorſtellung, 2) den Gegenſtand der Vorſtellung, 3) das Ding an ſich. — Das Erſte iſt Sache der Sinnlichkeit — das Zweite iſt Sache des Verſtandes, der es durch ſeine Kategorieen hinzudenkt — das Dritte liegt jenſeits aller Erkennbarkeit.)

Digitized by Google

Sinnesorgane das Wesen der Dinge percipiren, nichts geändert werden kann, daß daher unsre Vorstellungen, weil wir ihrer Realität gewiß sind, sie aber doch nur bedingte (vorübergehende) Existenz haben, nothwendig als wirkliche Vorgänge angesehen werden müssen, und daß, weil sie selbst einander in der Zeit folgen, die Zeitfolge nicht als etwas lediglich in unserer Vorstellung Existirendes betrachtet werden kann.*) Wenn es also auch wahr wäre, daß unser geistiges Ich bei allem Wechsel unserer Vorstellungen und Empfindungen absolut unveränderlich beharrte, so würden letztere darum doch nicht weniger als unzweifelhaft reale Vorgänge, als wirkliche Veränderungen erklärt werden müssen — aber allerdings in diesem Fall nicht als Veränderungen, die unsre geistige Persönlichkeit als solche, die unser Ich in seiner Totalität beträfen, die letzteres durch äußere Einwirkungen bestimmt und mithin von andern Dingen in gewisser Weise abhängig zeigten, sondern nur als Veränderungen bezw. Verschiebungen von Theilen, d. i. als Vorgänge in unserm Innern, die, weil sie aus unserm Wesen an und für sich betrachtet, erfolgten, zur Natur unsres Ich gerechnet werden müßten und trotz ihrer unzweifelhaften Realität an dieser Natur so wenig ändern würden wie die Bewegung der Räder und Zeiger eines Uhrwerks (dieses als perpetuum mobile gedacht) an der Natur der Uhr.

Nun muß freilich hervorgehoben werden, daß auch diese Anschauungsweise als eine zutreffende nicht anerkannt werden kann. Denn wie das perpetuum mobile, der uralte Traum der Mechanik, darum nicht zu realisiren ist, weil kein Ding den Beziehungen zur Außenwelt gänzlich enthoben, dem Spiel von

*) Angesichts dieser Thatsache schlägt auch der Idealismus Stadler's in Realismus um. Vergl. des Genannten: „Grundsätze der reinen Erkenntnißtheorie in der Kantischen Philosophie." Das Buch ist interessant, weil es zeigt, wohin das Irrlicht der Kant'schen Kategorieenlehre einen denkenden Kopf zu führen vermag. Auf die betreffenden Darlegungen selbst einzugehen ist hier nicht der Ort.

Digitized by Google

Wirkung und Gegenwirkung nach außen hin absolut entrückt werden kann, so ist auch unser geistiges Ich deshalb nicht als wirkliches Ding an sich, nicht als absolut Reales zu betrachten, weil es wie jedes andre Einzelding in mannigfachen Beziehungen zur Außenwelt steht, von dieser unausgesetzt Einwirkungen empfängt und nur vermöge derselben das ist, was es ist, ja nur durch dieselben als denkendes Wesen besteht:*) was aber Ein-

*) Die relative Beharrlichkeit unsres geistigen Wesens (die einerseits in der durchgängigen Einheit der Apperception, andererseits in den sich meist lebenslang erhaltenden Grundzügen der individuellen Charakter- und Geistes-Richtung zu Tage tritt) — ändert an dieser Thatsache nichts. Denn diese Beharrlichkeit ist eben nur eine relative, keine absolute; von letzterer könnte nur die Rede seyn, wenn unser Geist keinerlei äußere Einwirkungen empfinge oder, was dasselbe ist, wenn nicht allein, wie Schopenhauer meinte, unser Charakter absolut unveränderlich wäre, sondern auch unser Wahrnehmungs- und Denkvermögen (gleich der „fensterlosen" Leibnitz'schen Monade) alle seine Empfindungen und Vorstellungen aus sich selbst erzeugte, bezw. wenn dieselben völlig unabhängig von der Außenwelt durch bloße Selbstaffektion in ihm entständen. Daß dieses nicht der Fall sey, daß zum wenigsten der Stoff zu unsern Vorstellungen von äußern Dingen uns von außen gegeben würde, sah nun zwar Kant sehr gut ein. Aber er war ja, wie wir sahen, der Meinung, daß die Beziehungen zwischen dem denkenden Ich und der Außenwelt nicht wirklich kausale und daß unsre durch Affektion der Sinnlichkeit zu Stande kommenden Vorstellungen gar keine realen Veränderungen seyen, sondern nur in unsrer Vorstellung als solche erscheinen. Demnach glaubte er auch trotz der Beziehungen unsres Geistes zur Außenwelt an der Unveränderlichkeit des ersteren festhalten zu können, eine Anschauungsweise, in der ihn die unglückselige Idee eines aller Erfahrung vorhergehenden „reinen Denkens" bestärkte. Diese letztere war es nämlich ganz offenbar, die in seinen Augen unser denkendes Ich als solches von der Außenwelt emancipirte, und dadurch seine Ueberzeugung, daß er in letzterem ein Ding an sich vor sich habe, befestigte und stärkte. Denn es liegt auf der Hand, daß von denkenden Dingen an sich nicht die Rede seyn kann, so bald sich herausstellt, daß die betreffenden Wesen, denen angeblich derartige Dinge „zu Grunde" liegen sollen, gar nicht aus eigner Kraft denken, daß sie vielmehr der Außenwelt zu ihrem Denken dringend bedürfen und nur durch ihre Beziehungen zu dieser überhaupt als denkende Wesen existiren, eine Einsicht, der sich Kant selbst gewiß am wenigsten verschlossen haben würde, wenn er nicht eben in Folge jener unglückseligen Fiktion des „reinen Denkens" im Gegentheil der Meinung gewesen wäre, daß er sich seiner selbst als eines denkenden Wesens ganz aus eigner Kraft, völlig unabhängig von äußern Einwirkungen bewußt werden könne. Er übersah

Digitized by Google

wirkungen von außen empfängt, erleidet durch dieselben Veränderungen seines Wesens in seiner Totalität; es ist mit-

dabei, daß auch das Mannigfaltige der reinen Anschauung uns keineswegs vor aller Erfahrung realiter gegeben ist, sondern daß die geometrischen und arithmetischen Verhältnisse (unbeschadet ihrer Allgemeingültigkeit und Aprioriität), weil sie Beziehungen zwischen realen Dingen und Zuständen veranschaulichen, immer erst an und mit diesen percipirt und erst nachträglich im abstrakten Denken gesondert vorgestellt werden können (aber auch dann nur mit Hülfe von Anschauungsmitteln, als welche Zeichnung und Zahl dienen). Alle Vorstellungen von realen Dingen und Zuständen aber enthalten neben den formalen auch stoffliche Elemente, die doch auch auf irgend eine Weise gegeben seyn müssen. Wenn man also auch Kant zugeben wollte, daß das rein Formale seiner „inneren Anschauung", das Verhältniß der Succession ein Resultat der „Selbstaffektion", nämlich der Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit sey, so bliebe doch immer noch die Frage, woher der inneren Erfahrung die materialen Elemente kommen, ohne welche wirkliche Erfahrung und folglich auch Erkenntniß der Succession unmöglich ist. Die „äußere" Erfahrung verdankt ihren Stoff der Einwirkung der Außenwelt auf unsre Sinnesorgane; woher aber nimmt ihn Kant's „innere"? Kant scheint ihn ebenfalls aus der bloßen Affektion der Sinnlichkeit durch den Verstand hergeleitet zu haben — denn er spricht es ja in einer allerdings sehr unbestimmten Wendung geradezu aus: daß die Affektion des inneren Sinnes durch den Verstand, der Affektion, die die „äußern" Sinne von außen erfahren, entspreche (Kr. 750). Aber er täuschte durch eine solche Annahme sich selbst. Denn die formalen Elemente sind ja bei der „äußeren" Anschauung auch vorhanden (als Verhältnisse des Nebeneinander im Raum) und müssen demnach vom Kant'schen Standpunkt konsequenterweise doch auch der Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit zugeschrieben werden. Die Affektion von außen kann also nur den Stoff der Anschauung betreffen und dieser ist es, der der bloßen Affektion der Sinnlichkeit durch den Verstand immer fehlt. Denn er entstammt in jedem Falle mittelbar oder unmittelbar äußerer Einwirkung und alle unsre Erfahrung ist eben deshalb äußere und innere zugleich. (Denn wir haben von dem, was außer uns ist, von äußeren Dingen und Ereignissen so gut wie von unserm eignen Geistesleben lediglich durch reale Vorstellungen und Empfindungen Kunde — diese aber sind nichts als Reaktionen unseres Ich auf unmittelbare oder mittelbare Einwirkungen der Außenwelt und führen alle ohne Ausnahme auf solche, nämlich auf sinnliche Wahrnehmungen zurück.) Wenn es aber keine besondere innere Erfahrung giebt, so giebt es auch kein von der Außenwelt unabhängiges Denken, kein seiner selbst völlig aus eigner Machtvollkommenheit bewußtes Ich. Denn alles Denken ist stoffliches Denken und das vermeintliche reine Denken ist — wie die Unbedingtheit und Unveränderlichkeit der Seele, deren Möglichkeit durch jenes dargethan werden sollte — ein bloßes Idol.

Digitized by Google

hin nicht zeitlich unbedingt, es ist auch der Totalität seines Wesens nach nicht Ding an sich.

Trotz alledem aber ist diese Auffassungsweise von höchster Wichtigkeit für das uns hier beschäftigende Problem: sie verhilft uns nämlich zur Klarheit über einen wichtigen Punkt und ermöglicht dadurch eine Neubestimmung des von Kant proklamirten Gegensatzes zwischen Erscheinung und Ding an sich. Denn indem sie uns einerseits aufs Schärfste zum Bewußtseyn bringt, daß zeitliche Unbedingtheit, Unabhängigkeit von äußeren Einwirkungen und absolute Selbstständigkeit des Daseyns und Wesens als charakteristische Merkmale des „an sich" realen Seyns angesehen werden müssen, macht sie uns doch auf der andern Seite zugleich begreiflich, daß die Existenz eines in diesem Sinne an sich realen Dinges mit der Thatsache, daß die Zeit mehr als bloße Vorstellung ist bezw. daß ihr eine objektiv reale Bedeutung unzweifelhaft zuerkannt werden muß, sich recht wohl verträgt. Freilich nicht in dem von Kant selbst irrthümlicherweise angenommenen Sinne: denn eben dasselbe Ding einerseits als in seiner Totalität zeitlich bedingte Erscheinung, andererseits als unveränderliches Ding an sich zu denken, geht, wie wir sahen, nicht an. Dagegen ist es recht wohl möglich, eine Vielheit zeitlich bedingter Erscheinungen in einem sie gemeinsam befassenden, zeitlich unbedingten Ding an sich begründet vorzustellen. Hierdurch aber ergiebt sich die oben erwähnte Neuformulirung des Lehrsatzes von der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich von selbst: alle Dinge, die nur bedingte Realität besitzen, die von außen Einwirkungen empfangen und zu andern, außer ihnen existirenden Dingen in Beziehungen stehen (d. h. also alle Einzeldinge und somit neben Kant's Erscheinungen auch der größte Theil seiner Dinge an sich) sind nämlich hiernach in das Gebiet der Erscheinungen zu verweisen — der Begriff des Dinges an sich aber ist für dasjenige zu reserviren, welches, obwohl es allen Erscheinungen zu Grunde liegt, in seiner Totalität selbst

Digitized by Google

nie erscheint, für das eben deshalb seinem Wesen nach für uns unbekannte Unbedingte oder Absolute.*)

Demgemäß ist denn auch die Lehre von der Idealität der Zeit entsprechend zu modificiren. Aber eben nur zu modificiren, keineswegs ganz aufzugeben oder zu verwerfen. Denn auch wenn man die anscheinend in ihr allein möglichen entstehenden und vergehenden Dinge und die mit ihnen vorgehenden Veränderungen für durchaus reale Erscheinungen erkennt, wird man die Zeit (als Ganzes) mit Kant als bloße Wahrnehmungsform bezeichnen müssen, insofern es offenbar ist, daß sie nur, um die Vorstellung der Veränderungen als solcher zu ermöglichen, zu den positiv realen Erscheinungen hinzugedacht wird, nicht aber ihnen selbst anhängt und deshalb auch nicht als Bedingung ihres objektiv realen Daseyns, sondern nur als Bedingung ihrer Existenz in unserer Vorstellung angesehen werden kann.

---

*) Ich möchte hier noch kurz darauf aufmerksam machen, daß jene Umdeutung, die ich mit den von Kant gebrauchten Ausdrücken „Ding an sich" und Erscheinung vorgenommen habe, indem ich sie meinerseits zur Bezeichnung des Gegensatzes von Bedingtem und Unbedingtem benutzte, keineswegs eine willkürliche ist, da ja einerseits schon der Wortsinn des Ausdrucks „Ding an sich" für meine Anwendung desselben spricht — andererseits aber auch Kant selbst über den Gegensatz, dem jene Begriffe bei ihm ursprünglich Ausdruck geben sollten, thatsächlich hinausgegangen ist durch seine Behauptung, daß das Ding an sich außer aller Zeit, d. i. zeitlich unbedingt gedacht werden müsse. Uebrigens ist an sich klar, daß unter den Erscheinungen in meinem Sinne die relativ beharrlichen oder Dinge von den unmittelbar als vorübergehend erkannten, von den Vorgängen oder Veränderungen, zu denen auch unsre Vorstellungen und Empfindungen gehören, unterschieden werden müssen. Der Dingbegriff gehört als Correlat zum Wechselwirkungsbegriff genau in derselben Weise wie der Begriff der Ursache zu dem der Wirkung gehört. Dies wird oft übersehen, der Dingbegriff mit dem Substanzbegriff verwechselt und demgemäß von untereinander in Wechselwirkung stehenden Substanzen (im Plural) gesprochen. Was aber zu Anderm, außer ihm Existirenden in Beziehung steht, ist nicht Substanz.

Digitized by Google

IV. Abschnitt.

Vom wahren Ding an sich.

Fragt man nun aber, wie wir denn zu dem Begriff des Dinges an sich in unserm Sinne, d. i. zu dem Begriff des Unbedingten kommen und worauf die logische Berechtigung desselben beruht, so verweise ich statt aller Antwort auf einen unserer reinen Verstandesbegriffe, der (wie alle diese Begriffe) der Ausdruck einer unwillkürlichen und für uns nothwendigen Funktion unseres Denkvermögens ist, nämlich auf den reinen Verstandesbegriff der Substanz. — Daß dieser überhaupt nicht auf Erscheinungen, auch nicht einmal auf Erscheinungen in unserm Sinne geht, erhellt von selbst. Denn wir Alle wissen ja aus Erfahrung, daß alle Dinge der uns bekannten Welt in der Zeit sind, d. h. alle ohne Ausnahme entstehen, sich verändern und wieder vergehen, und wir würden es auch ohne specielle Erfahrung a priori wissen können, insofern sie ja nur dadurch, daß sie von andern Einwirkungen d. i. Veränderungen erleiden und auf diese reagiren, von uns wahrgenommen werden können. Wenn also Kant behauptet, der Substanzbegriff ginge auf Erscheinungen, die Substanz sey „der Gegenstand selbst", aber auch nicht etwa als „Ding an sich", sondern ebenfalls bloß als Erscheinung,*) so irrt er sich und er widerspricht

*) Der Irrthum Kant's in dieser Beziehung rührte daher, daß auch er sich von der landläufigen Anschauungsweise verführen ließ, den Substanzbegriff in Gedanken mit dem Begriff der Materie zu identificiren. Dieser Versuch einer „Realisirung" des Substanzbegriffes aber muß (wie jeder andre) als ein verfehlter bezeichnet werden, was am klarsten schon daraus hervorgeht, daß dem Substanzbegriff (wie allen übrigen reinen Verstandesbegriffen) der Begriff der Wesens**einheit** einer Vielheit von Erscheinungen zu Grunde liegt, während der Allgemeinbegriff Materie (wie alle Allgemeinbegriffe) nur Wesens**gleichheit**, **Einerleiheit** der betreffenden, unter den Begriff fallenden Erscheinungen statuirt. Wir haben hier also wieder ein Beispiel jener Verwechselung der Allgemeinbegriffe mit den reinen Verstandesbegriffen, die bei Kant überhaupt eine so verhängnißvolle Rolle spielte.

Obige Verwechselung zwischen dem Substanzbegriff und dem Begriff der Materie ist aber wohl deshalb eine so allgemeine, weil unser Denken

Digitized by Google

damit zugleich sich selbst. Denn er erklärt ja an derselben Stelle (Kr. I Analogie der Erfahr.) ausdrücklich das Beharrliche als das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, d. h. als das, was selbst nicht in der Zeit ist und durch sie in keiner Weise bedingt gedacht werden kann: nach seiner eignen Lehre von der Idealität der Zeit aber ist das Nicht-in-der-Zeit-seyn ein charakteristisches Merkmal des Dinges an sich.

---

nach einer Realisirung des Substanzbegriffes hindrängt und weil die absolute Beharrlichkeit des Daseyns, die man den vorausgesetzten Elementen des Körperlichen in Gedanken zuerkennen muß, zu dieser Art der Realisirung ganz direkt aufzufordern scheint. Man übersieht dabei, daß der Begriff der Beharrlichkeit den Substanzbegriff keineswegs erschöpft, indem in letzterem ganz allgemein Unbedingtheit, absolute Selbständigkeit des Daseyns und Wesens gedacht wird, während die Elemente des Körperlichen doch zu andern in Beziehungen oder was dasselbe ist, unter einander in Wechselwirkung stehend gedacht werden müssen, was eben der Substanzialität widerspricht. Eben hierin lag auch die Schwierigkeit für den Materialismus: ihm fehlte die Wesenseinheit, das „geistige Band" seiner Vielheit. Diesem Mangel abzuhelfen begabte er seine Atome mit Kräften — aber auch dies war noch nicht hinreichend um den „Ursprung der Bewegung" zu erklären; man mußte deshalb die „Ewigkeit der Bewegung", den „beständigen Kreislauf des Lebens" statuiren, ohne zu bedenken, daß man damit den letzten Rest von Selbständigkeit der Atome zerstörte. Und doch hat nur unter der Voraussetzung dieser Selbständigkeit die Behauptung, daß das Wesen aller Dinge im Wesen der einzelnen Atome stecke, einen Sinn. — Jener Realisirung des Substanzbegriffes durch den Begriff der Materie entspringt auch die Confundirung des Substanzbegriffes mit dem Objektsbegriff, den wir bei Kant wie überhaupt bei den verschiedensten Philosophen begegnen: man spricht als von etwas Selbstverständlichem von einer Vielheit von Substanzen, ja Stadler (S. 89 des schon erwähnten Werkes) erklärt sogar geradezu: „Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß, wo im Folgenden von einer Mehrheit der Substanzen die Rede ist, darunter immer die mannigfach bestimmten Theile der einheitlichen Substanz verstanden werden." Als ob durch solche Theilung in viele Substanzen nicht die Einheitlichkeit aufgehoben würde! Ebenso gut könnte man auch sagen: Wenn ich von einer Vielheit von Pflanzen rede, so verstehe ich darunter die mannigfach bestimmten Theile einer Pflanze! Das Widersinnige der Sache leuchtet hier sogleich ein. — Und Stadler hat doch selbst die Accidenzien als Bestimmungen der Substanz definirt — warum denn also nennt er die mannigfach bestimmten Theile der einheitlichen Substanz nicht bei ihrem wahren Namen? warum bezeichnet er sie nicht als das, was sie sind, als Accidenzien?

Digitized by Google

Weil dem aber so ist, und weil der Substanzbegriff demgemäß, mit Kant zu reden, durch nichts, was uns in der Erfahrung gegeben wird, überhaupt „realisirt" werden kann, so ist er es recht eigentlich, der uns über das Gebiet der Erscheinungswelt hinausführt und uns ein allen nur bedingt realen Erscheinungen zu Grunde Liegendes, alle Dinge sammt allen ihren Relationen in sich Begreifendes, selbst aber zu keinem außer ihm Existirenden in Relation stehendes Unbedingtes mit gebieterischer Nothwendigkeit vorauszusetzen zwingt.

Ein Beweis hierfür ist freilich unmöglich — genau so unmöglich wie ein Beweis für den gleichwohl a priori gewissen Satz: daß alles was geschieht, eine Ursache haben muß bezw. daß wir eine solche, vermöge eines uns innewohnenden Denkgesetzes, sobald die Wirkung gegeben ist, nothwendig voraussetzen müssen. Der beste Beweis liegt eben in der Thatsache selbst, daß wir im einen Falle die Ursache, im andern das Unbedingte nicht fortdenken können, ohne überhaupt allem Denken den Abschied zu geben und mit den Grundlagen desselben zugleich alles Verstehen und Begreifen zu zerstören (weil, wie ohne die Ursache die Wirkung, so auch ohne das Unbedingte unsere gesammte Erfahrungswelt mit ihren ohne Ausnahme nur bedingt realen Erscheinungen als etwas für unsre Begriffe geradezu Widersinniges erscheint). —

Die Thatsachen: daß es uns unmöglich ist, an ein absolutes Entstehen und Vergehen zu glauben, daß wir allem Wechsel der Erscheinungen in Gedanken ein Beharrliches zu Grunde legen und zu Grunde legen müssen, daß die beiden Sätze: Gigni de nihilo nihil — in nihilum nil posse reverti (die im Dogma von der Unerschaffenheit und Unzerstörbarkeit der Materie lediglich einen einseitigen und inkorrekten Ausdruck fanden) von jeher als a priori gewisse Wahrheiten galten, daß Religionen wie philosophische Systeme ohne Ausnahme offen oder versteckt auf den Begriff des Unbedingten sich stützten, daß also der einfache gesunde Menschverstand so gut wie die über den Zusammenhang der Dinge grübelnde spekulative Vernunft

Digitized by Google

gleicherweise ein Absolutum voraussetzten: sie alle sind ebenso viele Beweise für die Richtigkeit der Zurückführung der durchaus identischen Begriffe des Unbedingten, Absoluten oder Dinges an sich auf einen reinen Verstandesbegriff, nämlich auf die Kategorie der Substanz. Schopenhauer hat sich freilich in seiner bitter-sarkastischen Weise über das Absolutum lustig gemacht und gleich so vielen Andern die Materie für das einzig wahre Absolutum erklärt — aber was ist sein sich selbst bestimmender „Wille" anderes als eben dieses selbe unbedingte, d. h. eben sich selbst bedingende Ding an sich? Nenne man es, wie man will, bezeichne man es mit ihm als Wille, oder mit Fichte als Ich, oder mit Hegel als Absolutum, oder mit Kant als Ding an sich,*) oder mit Heraklit als den „ewigen Fluß der Dinge", oder mit Moleschott als „Kreislauf des Lebens", oder mit Spinoza geradezu als Substanz: als Unbedingtes erscheint es dort wie hier, als dasjenige, dessen wir zu unserm Denken bedürfen, weil wir es nicht fortdenken können, ohne in ihm den letzten Grund alles Denkens zu zerstören.

Und so führt denn die Kritik unseres Erkenntnißvermögens, indem sie uns über die Natur und den Werth unserer reinen Verstandesbegriffe aufklärt und uns dabei auch die Bedeutung

---

*) Daß Kant thatsächlich das Verhältniß unserer geistigen Persönlichkeit zu unsern Vorstellungen und Empfindungen genau wie das Verhältniß einer Substanz zu ihren Accidenzien auffaßte, erhellt von selbst. Denn wenn er auch getreu seinen einmal proklamirten Principien in seiner Bekämpfung der Paralogismen der reinen Seelenlehre ausdrücklich erklärte, daß wir nicht berechtigt seyen, die Seele als Substanz zu denken, weil wir von dem, was sie an sich sey, ja gar nichts wissen könnten, so hält er doch gleichwohl an der Möglichkeit, daß sie unbedingt seyn könne fest (denn nur unter dieser Voraussetzung hat seine Lehre vom intelligiblen Charakter und seine Vertheidigung des Unsterblichkeitsglaubens in der Kr. d. pr. V. einen Sinn). Sein Gedankengang war offenbar der: „Ob die Seele unbedingt ist oder ob sie es nicht ist, das wissen wir nicht — wir können weder das Eine noch das Andre einsehen oder beweisen: die Möglichkeit, daß sie es ist, kann eben deshalb aber auch von Niemand, er sey, wer er sey, mit vernünftigen Gründen bestritten werden." Und auf diese „Möglichkeit" gründete er dann seine Theorie vom vernünftigen Glauben.

Digitized by Google

des Subſtanzbegriffes zum Bewußtſeyn bringt, geraden Weges zur Alleinheitslehre Spinoza's zurück, und die Rechtfertigung des Dinges an ſich geſtaltet ſich ganz von ſelbſt zu einer Rechtfertigung des ſogenannten ontologiſchen Gottesbeweiſes, oder richtiger ſie drängt zur Aufſtellung eines ſolchen in neuer Geſtalt. Denn in der alten Geſtalt war dieſer Beweis allerdings nicht haltbar und Kant war durchaus im Recht, wenn er ihm gegenüber erklärte, daß man niemals aus einem bloßen, beliebig angenommenen Begriff (den Begriff als ein bloßes Wort gedacht) auf die objektive Realität dieſes Begriffes (d. i. auf die reale Exiſtenz des in dem Begriffe Gedachten) ſchließen könne, und wenn er demgemäß forderte, daß man ihm die Nothwendigkeit des angeblich ſchlechterdings Nothwendigen allererſt beweiſe. Ganz anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn man (ſtatt kurzweg zu dekretiren: das abſolut Nothwendige kann nicht nicht ſeyn — folglich muß es exiſtiren) vielmehr den Nachweis führt, daß man auf durchaus legalem Wege, nämlich durch Anwendung des reinen Verſtandesbegriffes der Subſtanz, zu jenem Begriffe des abſolut Nothwendigen (oder richtiger des nothwendigen Abſoluten) gelangt iſt, indem man ganz folgerichtig ſchließt: Wechſelnde Accidenzien ſetzen ein abſolut Beharrliches als Bedingung der Möglichkeit ihres eignen Daſeyns voraus. Nun ſind alle Erſcheinungen der Erfahrungswelt (Dinge wie Veränderungen) durchaus nur bedingt reale Accidenzien: folglich ꝛc. Dieſer Schluß iſt genau ſo ſicher und unanfechtbar wie jeder, der von einer gegebenen Wirkung auf das Daſeyn einer ihrem Weſen nach oft keineswegs erkennbaren Urſache ſchließt; denn beide gründen ſich gleicherweiſe auf Kategorieen, welche alle das Eigenthümliche haben, daß ſie ein Mannigfaltiges derartig verbunden vorſtellen, daß das eine Glied des gedachten Verhältniſſes das andre als nothwendiges Correlat ſeines eignen Daſeyns vorausſetzt, weshalb, wenn eines von beiden in der Erfahrung gegeben iſt, allſogleich auf die Exiſtenz des andern geſchloſſen werden muß. — Da hieraus folgt, daß alle Kategorieen nur Anwendung finden können, wenn wenig-

Digitized by Google

stens eins von beiden Gliedern de facto gegeben ist, so ist allerdings an sich klar, daß niemals aus dem bloßen Begriff „Substanz" auf die reale Existenz eines absolut Beharrlichen geschlossen werden könnte, wenn nicht die bedingt realen Accidenzien gegeben wären und durch ihr Daseyn zu jenem Schlusse zwängen; da sie aber gegeben sind, so ist auch die Existenz des absolut Realen unzweifelhaft gewiß.

Hiermit ist aber auch der Werth und die Bedeutung des Substanzbegriffes durchaus erschöpft; von der Existenz eines Absoluten, Unbedingten giebt er uns sichre Kunde, von seiner Natur, seinem Wesen berichtet er uns nichts. Von diesem könnten wir nur wissen, wenn wir durch Erfahrung Kunde von demselben erlangen könnten — denn die Erfahrung allein ist es ja, die unsern reinen Verstandesbegriffen Inhalt und dem durch sie Gedachten positive Realität verleiht: uns hierüber aufgeklärt zu haben ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst der trotz aller Irrthümer als Grundlage jeder reinen Erkenntnißlehre nicht zu entbehrenden Kategorienlehre Kant's. Nun aber reicht alles uns durch Erfahrung Gegebene, wie wir schon sahen, zur Realisirung des Substanzbegriffes nicht aus: denn es giebt uns vom Wesen eines wahrhaft „an sich", aus eigner Machtvollkommenheit Existirenden, das alle wechselnden Accidenzien, alles Leben, alle Bewegung aus seinem Schooße erzeugt, selbst aber bei aller Veränderung im Einzelnen absolut unveränderlich beharrt, keinerlei positiven Begriff. Ja, es liefert uns auch nicht einmal, wie man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist, Beiträge, Anhaltspunkte zur Erkenntniß der Natur dieses einzig wahren Dinges an sich. Denn das, was wir durch Erfahrung vom Wesen der einzelnen Dinge wahrnehmen: das Körperlichseyn, Tönen, Leuchten ꝛc. derselben einerseits, sowie die Fähigkeit, sich gleich uns wechselnder Gedanken und Empfindungen bewußt zu werden, andererseits, einfach als Eigenschaften des absolut Realen zu betrachten und uns demnach sein Wesen analog dem der uns bekannten, bedingt

Digitized by Google

realen Erscheinungen vorzustellen: dazu haben wir offenbar kein Recht.*)

Und so bleibt denn als Resultat unserer Untersuchungen das bekannte negative Ergebniß der Kant'schen Vernunftkritik unangetastet bestehen: jede positive Erkenntniß vom Wesen des Dinges an sich ist uns versagt. Der Substanzbegriff führt uns an die Schwelle des Heiligthums, aber er thut uns die Pforten desselben nicht auf. Indessen schließt dieses negative Resultat doch auch ein nicht zu unterschätzendes positives mit ein: die Existenz des absolut Realen, d. i. des allervollkommensten Wesens ist uns gesichert, die Ueberzeugung fest begründet von der Realität des höchsten, oder, wie Kant selbst sich ausdrückt, des einzigen der Natur unserer Vernunft gemäßen Ideals.

Auf die praktische Bedeutung dieses Ergebnisses näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; doch wird es dem Einsichtigen nicht schwer fallen, zu erkennen, daß und inwiefern Religion und Kunst gleicherweise auf diesem Grunde ruhen und wie auf ihm, von Ewigkeit zu Ewigkeit fest gegründet das Gebäude der wahren Ethik sich erhebt.

Ueber den Begriff der Objektivität bei Wolf und Lambert mit Beziehung auf Kant.

Von Dr. Edmund König.

Der Glanz, mit welchem Kant durch die noch immer in der Ausbreitung begriffene Schätzung seiner Leistungen umgeben

*) Es ist wichtig diesen Punkt aufs Nachdrücklichste zu betonen. Denn aus der Nichtbeachtung der unserm Erkennen an dieser Stelle gezogenen Schranke aus den immer aufs Neue wiederkehrenden, sämmtlich gleicherweise erfolglosen und verfehlten Versuchen den Substanzbegriff mit Hülfe des uns durch Erfahrung Gegebenen zu realisiren, entspringen zahllose Kämpfe auf dem Gebiete der Religion wie auf dem der Philosophie, und Mysticismus, Schwärmerei und Fanatismus haben hier ihren dunklen dem Lichte des Tages wie dem der Vernunfterkenntniß gleich unzugänglichen Grund.

Digitized by Google

wird, wirkt naturgemäß verdunkelnd auf diejenigen Denker, welche geschichtlich in seiner unmittelbaren Nähe ihren Platz haben, soweit nicht Kant selbst die Aufmerksamkeit besonders auf sie hingelenkt hat, wie es beispielsweise bei Hume der Fall ist. Insbesondere werden die vorkantischen deutschen Philosophen, unter ihnen der seinerzeit so berühmte Wolf, kaum noch einer mehr als äußerlich historischen Beachtung gewürdigt, weil man der Meinung ist, daß Kant in seinen kritischen Untersuchungen in keinerlei innerer Beziehung zu ihnen stehe. So wenig es nun in unserer Absicht liegt, diesen Erscheinungen eine hervorragende Bedeutung zu vindiciren, so scheinen sie uns doch theilweise unterschätzt zu werden, wenigstens möchten wir dies von den beiden in der Ueberschrift genannten Männern behaupten. Vielleicht gelingt es den folgenden Darlegungen den Beweis dieser Behauptung zu erbringen, indem sie auf einige Gedanken hinweisen, in welchen Wolf und Lambert als Vorarbeiter Kant's betrachtet werden können. Den Mittelpunkt derselben bildet ein Begriff, dessen Auffassung für die Kantische Philosophie besonders charakteristisch ist, da alle einzelnen Theile dieser Philosophie sich zu derselben zusammenschließen; das ist der Begriff der Objektivität der Dinge, welche den Gegenstand der Erkenntniß bildet.

Die Frage nach der objektiven Bedeutung des zunächst als Vorstellung Gegebenen und den Kriterien für dieselbe muß sich nothwendig auf allen denjenigen Standpunkten als fundamentales Problem erheben, welche der Wirklichkeit der Dinge die repräsentative Vorstellung im Intellekt an die Seite stellen. Daher bildet dieselbe, wie bekannt, bei Cartesius den Ausgangspunkt seiner gesammten Spekulation. Nach ihm wurde dieselbe hauptsächlich von Leibniz und Locke zu beantworten gesucht. Während der letztere das Gegebensein in der Wahrnehmung als den entscheidenden Umstand ansieht, welcher den Ideen ihre Realität verbürgt, ist es für Leibniz der Zusammenhang der Wahrnehmungen, welcher ihnen eine mehr als mentale Bedeutung garantirt und Phantasie von Realität unterscheidet; ein Merk-

Digitized by Google

mal, das übrigens auch bei Locke insofern maßgebend wird, als offenbar nur auf Grund desselben die Scheidung der blos subjektiven sekundären Qualitäten von den primären vollzogen wird.

Der Punkt, um welchen sich die Sache hierbei dreht, ist aber immer nur das Verhältniß der einzelnen Vorstellung zu dem objektiven Seyn; es ist ein zweites Stadium der Frage, wenn es sich handelt um die objektive Bedeutung der Vorstellungsverknüpfungen, welche im Denken ausgeführt werden. Der leibnizische Begriff von dem charakteristischen Kennzeichen des Objektiven bringt nun in der That beide Stufen des Problems in einen gewissen Zusammenhang, indem er die objektive Deutung der Wahrnehmungen abhängig seyn läßt von der Möglichkeit sie als Theile in einem Ganzen der Erfahrung zu begreifen; dabei wird also die Möglichkeit der Erkenntniß, d. h. einer objektiv-giltigen Vorstellungsverknüpfung vorausgesetzt. Diese Voraussetzung wird durch die Grundbegriffe des Rationalismus an die Hand gegeben, denen entsprechend die Handlungen des Denkens dem Seyenden ursprünglich conform sind und in sich selbst den Charakter objektiver Normen tragen, so daß vielmehr die Wirklichkeit der Dinge nach ihnen bemessen wird, als daß sie selbst einer Akkomodation an dieselbe benöthigten.

Wenn nun gleich Wolf keineswegs an eine kritische Prüfung dieser Voraussetzung denkt, so ist es doch schon verdienstlich, daß er dieselbe zu einem bestimmten Ausdruck bringt. Die Betrachtungen desselben, die wir hier verfolgen wollen, bewegen sich in erster Linie um die Objektivität des Erkennens und insbesondere des rein logischen Denkens, auf welchem ja nach der allgemeinen vorkantischen Ansicht alles nicht empirische Erkennen beruhte. — Er unterscheidet die logische Wahrheit von der transcendentalen (objektiven), indem er die erstere definirt als die Bestimmbarkeit des Prädikats durch den Begriff des Subjekts (Ontologie § 499), in anderen Worten die Subsumirbarkeit des Subjekts unter das Prädikat, eine Definition, die auch von den modernen Logikern in ähnlicher Weise festgehalten

Digitized by Google

wird (Sigwart, Logik I § 14); dieselbe bezieht sich also nur auf das Verhältniß der Vorstellungen und ist nichts anderes als die Uebereinstimmung des Urtheils mit demselben.*) Die logische Wahrheit beruht nun aber durchaus auf der transcendentalen und hat diese zur Voraussetzung; denn „wenn es in den Dingen keine transcendentale Wahrheit giebt, so giebt es keine logische Wahrheit allgemeiner Sätze und keine von singulären außer in einem Augenblicke" (ibid.). Mit anderen Worten: das logische Denken gewinnt Werth und Bedeutung erst dadurch, daß es als den objektiven Verhältnissen der Dinge adäquat gedacht wird, nicht aber schon durch seine Entwickelung im Subjekt. Diese Unterscheidung ist aber nur eine distinctio rationis, denn in der That beansprucht jedes Urtheil objektive Giltigkeit, es will dingliche Verhältnisse ausdrücken; und nur in diesem Sinne ist seine Allgemeinheit und der Willkür des Gedankenlaufes entrückte Nothwendigkeit zu verstehen.

Wir finden diese Auffassung des logischen Urtheils bei Kant wieder, welcher dasselbe als Erkenntniß eines Gegenstandes definirt (Kr. d. r. Vern. ed. Kirch. pg. 113) und gerade hierin das Specifische desselben gegenüber andern Formen der Vorstellungsverbindung sieht (ibid. § 19). Was Wolf als transcendentale Wahrheit bezeichnet ist bei Kant „die nothwendige Einheit nach Principien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen"; so oder so bezeichnet haben wir in übereinstimmender Weise den Begriff eines Princips, nach welchem die logische Function des Urtheils bestimmt gedacht wird, den Begriff des Gegenständlichen als des nothwendigen Correlates der Denkfunction. Diese Uebereinstimmung in der Auffassung des Urtheils verdient um so mehr beachtet zu werden, als dieselbe (nämlich Auffassung) den letzten Grund der Differenz des Kantischen Transcendentalismus und des Hume'schen Associationismus enthält. Hume zeigt sich in diesem Punkte vom Geiste der Locke'schen Schule beherrscht; für Locke ist ein Urtheil die Wahrnehmung des Ver-

*) ibid. judicium singulare cum re repraesentata consentit adeoque logice verum est.

Digitized by Google

hältnisses zweier Vorstellungen, und Erkenntniß ist nichts Anderes bei ihm. Die letztere geht also nicht direkt und ihrem Wesen nach auf Gegenstände, sondern sie bleibt in der Sphäre des Subjektiven eingeschlossen, noch weniger erscheint es nöthig, den blos formalen Denkoperationen eine mehr als subjektive Bedeutung zu reclamiren, um ihnen überhaupt eine charakteristische Bedeutung zu erhalten. Dadurch wird aber der Unterschied der logischen und der psychologischen Verknüpfung verwischt und dem Associationismus das Feld geöffnet, der denn auch in allen seinen Gestaltungen im Verhältniß gegenseitiger Ausschließung zu denjenigen Standpunkten steht, welche die obige Auffassung des Logischen theilen.

Nachdem die Thatsache constatirt ist, daß das logische Denken sich nothwendig bezieht auf ein ihm, sofern es willkürliche Thätigkeit ist, gegebenes Denkobjekt, fragt es sich weiter, wie diese Beziehung zu denken ist. Hier muß nun der Begriff der transcendentalen Wahrheit selbst genauer geprüft werden. Dieselbe soll den Grund dafür enthalten, daß ein Subjekt nicht gleichgiltig ist gegen jedes beliebige Prädikat, sondern daß durch dasselbe die Prädikate in nothwendiger und constanter Weise bestimmt sind; eine solche Bestimmtheit ist aber nur möglich, wenn sie in den Denkobjekten selbst als ein ihnen immanentes (intrinsecus) Verhältniß besteht; demgemäß ist transcendentale Wahrheit „die Ordnung in der Mannigfaltigkeit dessen, was zugleich ist oder auf einander folgt, oder, wenn man lieber will, dessen was einem Objekte zukommt" (§ 495). Ordnung aber erklärt Wolf als die Gleichförmigkeit in dem Nebeneinanderseyn oder der Folge der Dinge, vermöge welcher jedem Einzelnen sein Platz und zwar auf eine identische Weise, d. h. nach einer einfachen oder zusammengesetzten Regel bestimmt ist (§ 474). Welche allgemeine Regel beherrscht nun die objektive Ordnung? Nach Wolf ist es das Doppelprincip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Es muß hierbei seiner Eintheilung des Dinglichen in Wesensbestimmungen, Attribute und Modi gedacht werden; Wesensbestimmungen sind independente

Digitized by Google

Elemente der Dinge, für welche nur der Satz des Widerspruches bestimmend ist, die Attribute stehen in Verknüpfung mit ihnen als ihrem zureichenden Grunde, die Modi endlich hängen ihrer Möglichkeit nach von dem Wesen ihrer Wirklichkeit nach von andern Modis ab. Hierin haben wir die elementaren Zusammenhänge, aus welchen sich die gesammte objektive Ordnung zusammensetzt; Alles was von einem Dinge prädicirt wird, muß unter einer dieser Formen objektiv determinirt gedacht werden, eine Determination, welche in einem der beiden genannten Principien ihre letzte Quelle hat. Dieselben sind demnach als Gesetze des Seyns verstanden, und in dieser Bedeutung zu unterscheiden von den entsprechenden logischen Normen. Obwohl der Philosoph dies, aus nachher zu erklärenden Gründen, nicht besonders betont, so ist diese Unterscheidung doch eine Consequenz derjenigen zwischen logischer und transcendentaler Wahrheit. Indem wir einem Subjekte ein Prädikat beilegen, ist es schlechterdings unmöglich zugleich dasselbe abzusprechen: das ist das logische Princip des Widerspruchs; das hindert aber nicht, daß wir dies im nächsten Zeitaugenblicke thun. In einer Welt der Wunder (mundus fabulosus) ist es nun aber nach Wolf sehr wohl denkbar, daß gegenwärtig meiner Vorstellung dieses Tisches das Prädikat rund logisch wahr zukommt (wenn mir der Tisch so erscheint) und im nächsten Augenblicke das Prädikat viereckig, wenn mir inzwischen diese Erscheinung wird. Das Princip des Widerspruchs als reales Gesetz schließt diesen Fall aus und supponirt die absolute Identität in der Bestimmung der Dinge, welche die Voraussetzung ist, unter der ein Urtheil allgemein ausgesprochen werden kann, während in jener Fabelwelt nur partikuläre Urtheile und auch diese nur von momentaner Giltigkeit möglich wären. Deshalb ist nun sehr wohl eine Aenderung in den Bestimmungen eines Dinges möglich, aber dieselbe muß wieder nach dem Gesetze des Grundes bestimmt seyn. Dies letztere hat ebenfalls zwei Seiten als subjektiv-logisches und als objektives Princip. Der menschliche Geist neigt von

Digitized by Google

Natur dazu, überall nach einem zureichenden Grunde zu fragen (§ 74), daneben können wir uns aber, wenigstens als Fiction, eine Welt vorstellen, in der Alles ohne Grund geschieht (§ 77), mithin ist die natürliche Tendenz des Subjekts nach Gründen zu fragen und die daraus sich ergebende Regulative des Verstandesgebrauchs nicht identisch mit dem objektiven Gesetz der Begründung.

Wie der dem logischen Denken zum Grunde liegende Begriff der Objektivität, so beruht nun auch die Wirklichkeit der Gegenstände der Erfahrung im Gegensatz zu dem Wesen einer traumhaften Vorstellung darauf, daß die ersteren jenen beiden Gesetzen gemäß geordnet sind, die letzteren nicht. Alles das ist Wirklichkeit für uns, worin durchgehende Ordnung besteht, und das subjektiver Schein, worin sich keine findet; würden also jene Gesetze aufgehoben in ihrer Geltung, so fehlte uns jeder Anhalt die wahre Welt, oder Realität (mundus verus) von einem bloßen Phantasiespiel zu unterscheiden. Die Begriffe Wirklichkeit und gesetzliche Ordnung sind also umkehrbar, in der Wirklichkeit ist überall Ordnung (§ 494), und soweit Ordnung ist, ist Realität (§ 498). Der gesetzliche Zusammenhang besteht aber nur in Verhältnissen des Gegebenen, daher könnten Traum und Wirklichkeit *materiell* übereinstimmen,*) ohne deshalb identisch zu werden. Daraus geht nun hervor, daß die Realität der Erfahrungswelt nicht in dem *sinnlichen Charakter* derselben liegt, sondern in ihrer *inneren Ordnung*, und daß mit der Bezeichnung *real* den Dingen keine neue selbständige Bestimmung hinzugefügt wird (§ 502).**)

Diese Erklärungen legen nun gewiß den Hinblick auf Kant sehr nahe. Zunächst ist bemerkenswerth, daß Wolf mit Bestimmtheit den nachmals von Kant so stark betonten Gedanken

*) § 493: patet adeo nihil obstare quominus eadem in veritate rei se invicem consequantur, quae in somnio apparent.

**) § 502: ordo hic est enti intrinsecus atque adeo entitas sei realis, quae enti competit independenter ab intellectu ... neque etiam novam determinationem enti intrinsecam superadelit.

Digitized by Google

ausspricht, daß die Realität nicht als eine innere, in den Begriff aufnehmbare Bestimmung eines Dinges betrachtet werden kann; freilich hat dieser Gedanke bei ihm nicht dieselbe Tragweite als bei Kant, indem er dabei doch noch die Möglichkeit offen läßt, auf logischem Wege über Existenz oder Nicht-Existenz zu entscheiden (§ 134), was dieser vollkommen verpönt. Ferner, hatte Leibniz die Ordnung nur als ein Kriterium der Objektivität bezeichnet, ohne ihm aber eine ausschließliche Bedeutung zuzusprechen, so erscheint dieselbe bei Wolf als der einzige und wesentliche Unterschied des Objektiven und des rein Phantasmagorischen, welche nach Aufhebung desselben vollkommen in einander übergehen; insbesondere betont er dabei noch, daß Objektivität und absoluter Schein als materiell übereinstimmend gedacht werden können. Man kann also seine Ansicht dahin zusammenfassen, daß Objektivität auf der Form des gesetzlichen Zusammenhangs des Einzelnen beruht. Nach Kant sind nun bekanntlich ebenfalls Erscheinungen insofern Objekte, als sie gesetzlich verknüpft gedacht werden, und er unterscheidet die gesetzliche Verknüpfung als das Formale von dem Materialen der Erscheinungen. Man darf nun freilich diese Analogie nicht zu weit verfolgen wollen. Für Kant ist die Form der Erscheinungen eo ipso ein im transcendentalen Sinne subjektiver Faktor; so bleibt ihm denn, nachdem der Begriff der empirischen Objektivität sich in denjenigen der Gesetzlichkeit aufgelöst hat, als transcendentales Objekt höchstens ein unbekanntes x als Correlat der Empfindung übrig. Wolf hingegen denkt nicht entfernt daran die gesetzliche Ordnung der Dinge auf Conto des erkennenden Subjekts zu setzen; indem er Objektivität = Gesetzlichkeit setzt, bleibt ihm das Verhältniß der Gegenstände zum Subjekt ganz dasselbe, welches es dem erkenntnißtheoretischen Naturalisten ist, weil er nur das Subjekt des logischen Denkens im Auge hat, von welchem in der That die objektive Verknüpfung unabhängig ist. Indem er daher das Verhältniß der Objektivität zum Intellekt erörtert, erklärt er, daß die Ordnung den Dingen nicht erst zukommt, während sie im Intellekt

Digitized by Google

vorgestellt werden, sondern ohne Beziehung auf denselben (§ 502), da ja die objektive Ordnung das für die logischen Functionen des Verstandes Maßgebende ist, und jedes Urtheil und Erkenntniß objektive Bestimmtheit voraussetzt und sie also nicht erst bedingen kann. So finden wir den Philosophen ganz unter der Herrschaft der alten Vorstellung vom Verhältnisse des Subjektes und Objektes, durch deren Umsturz Kant die Bedeutung eines philosophischen Kopernikus erhält.

Dagegen liegt nun wieder ganz in der Richtung des Transcendentalismus der Nebengedanke, daß, wenngleich die Ordnung in den Dingen nicht vom Intellekt abhängt, sie doch die Bedingung ist, durch welche die Dinge überhaupt erst vorstellbar werden, während diese Möglichkeit sofort verschwindet, sobald jene Ordnung aufgehoben wird. Dieser Satz besagt nun zwar an sich nichts Anderes, als was oben bereits besprochen wurde, daß nämlich das Urtheilen eine objektive Wahrheit voraussetzt, es handelt sich aber jetzt um die Consequenzen, welche sich aus demselben in Bezug auf das Verhältniß von Objektivität zum Intellekt ergeben. Man kann sich fragen, ob nicht die Möglichkeit vorgestellt zu werden zu dem Begriffe des Seyns überhaupt mit gehört, und also die Nothwendigkeit eines objektiven Zusammenhangs aus dieser subjektiven Bedingung folgt. Obschon nun Wolf durchaus an dem Grundgedanken festhält, daß das Seyn absolut unabhängig ist vom individuellen Denken, so scheint doch die Beziehung desselben zum göttlichen Denken, d. h. zu einem universellen Intellekt nach dem Vorgange der Scholastiker als eine innigere von ihm aufgefaßt zu werden; es würde, so erklärt er, keine Wahrheit der Dinge geben, wenn der göttliche Intellekt nicht Ideen von ihnen hervorbrächte (§ 502). In erster Linie ist nun zwar hiermit eine metaphysische Abhängigkeit gemeint, aber es ist doch kein allzu fern liegender Gedanke, die Gesetze des göttlichen Denkens als mitbestimmend für die Verhältnisse der Dinge anzusehen, womit die Schwierigkeit, welche in dem Begriffe einer für sich bestehenden Ordnung nach gewissen Regeln liegt,

Digitized by Google

ihre Lösung finden würde. Den sichersten Ausweis über die Stellung, welche Wolf in Bezug auf diesen Punkt einnimmt, würde eine Beantwortung der Frage geben, ob irgend etwas gegeben seyn kann, was den Bedingungen des Vorstellens nicht entspräche. Diese Frage muß nun allerdings vom Standpunkte Wolf's aus mit Ja beantwortet werden; er kennt keine vom Vorstellen (d. h. dem logischen Denken) dem möglicherweise Gegebenen gesetzten Normen, und es würde Nichts hindern, daß der Intellekt sich einer jeder Ordnung baren Mannigfaltigkeit gegenübergestellt fände. In den Traumphantasien haben wir nach seiner Ansicht derartige Mannigfaltigkeiten; freilich sind in diesen immer noch partielle Zusammenhänge enthalten, wodurch für die entsprechenden Gruppen der Schein einer Objektivität entsteht. Man muß also sagen, daß er sich hierbei den Begriff eines vollkommen zusammenhangslosen Chaos nicht genügend klar gemacht hat, und daher kann von einer entscheidenden Antwort auf die aufgeworfenen Fragen bei ihm keine Rede seyn.

Das hängt zusammen mit der mangelnden Unterscheidung des Objektiven (objektiv Realen) und des Realen schlechtweg, des einfach Gesetzten oder Gegebenen, wie die Empfindung, welche Kant durch die Termini Objektivität und Realität markirt. Das Seyende (ens) wird von Wolf ohne weiteres als objektiv-gegenständlich betrachtet, und sein Beweis des Satzes, daß jedes Seyende wahr ist, d. h. in seinen Bestimmungen eine innere Verknüpfung enthält, ist daher ein bloßer Scheinbeweis. Derselbe geht aus von der Nominaldefinition, daß seyend ist, was existiren kann, eine Möglichkeit, die allem zugestanden wird, was keinen Widerspruch enthält. Abgesehen von dem bekannten schwachen Punkte der Wolfischen Ontologie, daß das Widerspruchsfreie daraufhin real-möglich seyn soll, so ist klar, daß diesem Princip zufolge sofort ein Aequivalent des logischen Zusammenhangs in den Begriff des Seyenden aufgenommen wird, und daß ferner das Moment der sinnlichen Wahrnehmung aus demselben gänzlich ausgeschlossen bleibt. Der letztere Umstand erklärt sich aus der von Leibniz stammenden Anschauung, daß

Digitized by Google

das der sinnlichen Erfahrung Angehörige nur die Gunst des göttlichen Schöpfungsaktes vor vielem Anderen realiter gleich Möglichem voraus hat; in dem ersteren liegt uns die Wurzel des Rationalismus vor Augen, der das Seyende zwar als unabhängig vom denkenden Subjekt, aber doch so bestimmt, daß es den Postulaten des Denkens entspricht; wonach sich natürlich ohne Schwierigkeit beweisen läßt, daß dasselbe durchweg den Charakter des Objektiven trage, der die Bedingung für die Anwendbarkeit des logischen Denkens ausmacht.

Wenn der Rationalismus sich im Allgemeinen dadurch kennzeichnet, daß er im Realen logische Ordnung supponirt, so ist doch dabei nicht außer Acht zu lassen, in welchem Umfange dabei im einzelnen Falle der Begriff des Logischen zu nehmen ist; die rationalistische Tendenz tritt in Wirklichkeit in den mannigfachsten Abstufungen auf und keine philosophische Richtung hat sich wohl ganz von derselben emancipirt. Postulirt man nur, daß das Reale sich den formalen Gesetzen des Denkens füge, so haben wir die niedrigste und ganz unvermeidliche Form des Rationalismus vor uns, denn ohne dies Postulat würde von keiner Wissenschaft die Rede seyn können; dagegen kann man den Wolf'schen in der That wohl als den extremsten bezeichnen. Die Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, als Wurzeln der Objektivität, stellen eine dem Realen immanente Logik dar, denn die diesen Principien entsprechende Ordnung des Mannigfaltigen gilt einerseits als eine transcendentale, vom Intellekt unabhängige, andererseits aber ist sie doch eine den subjektiven Formen desselben genau adäquate; in den realen Verhältnissen der Essentialien, Attribute und Modi spiegeln sich die logischen Begriffsverhältnisse ab. So erscheint nun auch in den Principien des Grundes und des Widerspruchs, in welchem dasjenige der Identität inbegriffen ist, die logische und die reale Bedeutung verschmolzen. Wir haben oben gezeigt, daß mit dem letzteren, wenn auf ihm die Objektivität beruhend gedacht wird, die Stetigkeit des Gegenständlichen gemeint ist; unsere moderne Logik unterscheidet nun aber noch zwischen der durch das logische

Digitized by Google

Denken postulirten Stetigkeit des Denkobjektes, d. i. des Begriffes als einer allgemeingiltigen Vorstellung, und derjenigen der realen Objekte, welche von jener gänzlich unabhängig ist (Sigwart, Logik, Bd. I pg. 147); für Wolf fallen beide zusammen, indem er das reale Objekt nach Maßgabe des Denkobjektes bestimmt und überhaupt jenen Begriff unter diesen subsumirt. Ebenso verhält es sich mit dem Princip des Grundes. Die objektive Verknüpfung nach Gründen, d. h. der Kausalzusammenhang, wird ganz unter der Form der logischen Begründung gedacht, jede Veränderung soll durch die Umstände, von denen sie abhängt, logisch determinirt seyn. Es ist übrigens bekannt, daß diese Auffassung allgemein verbreitet und durch Leibniz besonders sanctionirt war, indem er den Satz vom Grunde als das Princip der Realerkenntniß aufstellte, bis Hume dieselbe kritisch beseitigte.

Gerade in dieser Beziehung tritt nun Lambert in Gegensatz zu der Wolfischen Lehre, indem er die ursprüngliche Verschiedenheit des Realen und des Logischen scharf hervorkehrt. Den Begriff des Möglichen anlangend unterscheidet er den blos symbolisch (durch äußerliche Combination von Bestimmungen) definirten Begriff von dem wirklich gedenkbaren, d. h. in seiner inneren Elementar-Struktur (im Sinne der Leibnizischen Theorie) auffaßbaren Begriffe und beide von dem Real-Möglichen. Logische Wahrheit ist die Grenzlinie zwischen der allgemeinsten Sphäre des Symbolischen und derjenigen des Gedenkbaren, die symbolische Vorstellung gewinnt logische Wahrheit, sobald sie sich aus den Elementarbegriffen construiren läßt; ebenso ist die metaphysische Wahrheit „die Grenzlinie zwischen dem Gedenkbaren und dem wirklichen oder realen kategorischen Etwas"; „soviel man auch das Gedenkbare möglich nennen will, so bleibt es nur in Absicht auf die Kräfte des Verstandes möglich, an sich aber sind alle diese Möglichkeiten Nichts oder ein leerer Traum, wenn die Möglichkeit zu existiren nicht mit dabei ist".*) Nun hatte zwar Wolf auch das Mög-

*) Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen u. Ersten i. d. philos. u. mathem. Erkenntniß, Bd. 1 § 297.

Digitized by Google

liche definirt als das, was existiren kann, aber die Existenzfähigkeit ergab sich ihm sofort aus dem Nicht-Widersprechen, während dies für Lambert noch gar Nichts beweist, denn die reale Existenz hat ihre Wurzel ganz anderswo als in diesem Princip, nämlich in dem Soliden und den Kräften. Somit unterscheidet sich das Reich des logisch Wahren auf das Bestimmteste als blos ideales von demjenigen des metaphysisch Wahren oder objektiv Realen, eine Unterscheidung, die ja an sich sehr einfach und natürlich ist, aber in der Leibnizischen Schule zufolge des Begriffes der Pluralität der Welten doch bedenklich verwischt worden war. Demnach erweist sich auch das Wolfische Charakteristikum für die transcendentale Wahrheit bei Lambert als unzulänglich; denn, so argumentirt derselbe, eine durchgehende Ordnung entsprechend den Principien des Widerspruchs und des Grundes findet sich auch in dem idealen Reiche der logischen Wahrheit; das Maßgebende für die Beurtheilung einer Erscheinung als dem Kreise des Objektiven angehörig ist vielmehr ihre Beziehung auf das Solide und die Kräfte (ibid. § 304). Wir unterlassen an dieser Stelle nicht zu bemerken, daß es sich bei Lambert immer nur um die Gegenständlichkeit der empirischen Objekte handelt, während Wolf die Objektivität allgemeiner faßte, und darunter auch die von der logischen Function unabhängige Bedingtheit der Denkobjekte verstand.

Lambert erscheint nun diesem gegenüber als ein extremer Realist, und in der That repräsentirt seine Erklärung den natürlichen Gegensatz gegen die rein ideal-formalistische Wolf's, indem sie im Anschluß an das naive Denken das Unterscheidende des objektiv-Realen und des subjektiv-Phantasmagorischen darin sieht, daß das Erstere unmittelbar auf ein Solides, eine transsubjektive Grundlage, bezogen wird und als Wirkung von Kräften erscheint, während das Subjektive, wie die Traumphantasie sich als derartiger Beziehungen entbehrend erweist; dem naiven Menschen bezeichnen eben Materie und Kraft die greifbare Gegenständlichkeit, die ihre Gewißheit unmittelbar in sich schließt.

Digitized by Google

Es kann nun kein Zweifel seyn, auf wessen Seite die größere Tiefe des Denkens in diesem Punkte sich findet. Genau besehen ist das Lambert'sche Kriterium eine bloße Beschreibung der Thatsache ohne eine Analyse derselben und einen Aufweis ihrer Bedingungen; das Solide und die Kräfte, das heißt eben das objektiv-Reale, diese Begriffe schließen denjenigen der Objektivität in sich, und indem Materie und Kraft als die Kriterien derselben bezeichnet werden, erscheint zwar die Möglichkeit eröffnet auf einem Standpunkte außerhalb des erkennenden Subjekts, auf welchem das Subjekt und die Materie sich nebeneinander darstellen würden, beide Sphären von einander zu unterscheiden; nicht aber gleicherweise vom Standpunkte des erkennenden Subjekts selbst, welches sich fragen muß, wie weit das ihm Gegebene auf das Solide und Kräfte zu beziehen ist (denn bei Sinnestäuschungen findet auch eine solche Beziehung statt), eine Frage, zu deren Entscheidung die Lambert'schen Begriffe keinen Anhalt geben. Das Kriterium Wolf's hingegen ist für die Anwendung durchaus geeignet, weil es eben eine Bedingung angiebt, unter der die Vorstellung von Objekten sich bildet.

Gleichwohl ist die Restitution des naiven Begriffes der Objektivität kein Rückschritt nach Wolf, denn von ihm wird jede philosophische Analyse ihren Ausgang nehmen müssen, wenn sie sich nicht in windige Spekulationen verlieren will; Wolf aber war auf dem Wege denselben vollständig aus den Augen zu verlieren, und die vom naiven Menschen in den Grundbegriffen Substanz und Kraft fixirte Gegenständlichkeit in logische Verhältnisse aufzulösen. Setzen wir daher beide Denker in Vergleichung mit Kant, so kann man nicht sagen, daß in der schließlichen Auflösung des fraglichen Problems jener weiter hinter ihm zurückbliebe als dieser. Wolf scheint sich demselben allerdings darin mehr zu nähern, daß er die Objektivität aus Principien herleitet, die auf das denkende Subjekt zurückweisen, und somit die Lehre Kan's in Etwas zu anticipiren, daß die Objektivität auf der Verknüpfung der Erscheinungen unter reinen

Digitized by Google

Verstandesbegriffen beruht; doch findet sich dabei eine sehr eingreifende Differenz. Er läßt dieselbe soweit statt finden, als die dem erkennenden Subjekt gegebenen Data sich nach den Principien des logischen Denkens zur Einheit verbinden lassen, eine Einheit, die nachträglich außerhalb des erkennenden Subjekts verlegt, und wobei die Sache so dargestellt wird, daß das Subjekt dieselbe an den Objekten vorfindet; so entsteht eine Mischung von Idealismus und transcendentalem Realismus, welcher letztere die herrschende Grundansicht bildet. Kant hingegen nimmt zwar einen gewissen Zusammenhang an zwischen der logischen (analytischen) Einheit des Denkens und der synthetischen Einheit der transcendentalen in der Erfahrung sich bethätigenden Verstandesfunction, betrachtet aber die erstere als das Sekundäre, Bedingte, die letztere als das Primäre, dem diskursiven Denken Vorausgehende; das letztere setzt eine vorhandene synthetische Einheit voraus, deren Rolle die blos transcendent gemachte, d. h. vom Denkakt losgelöste und den Objekten beigelegte logische Einheit nicht vertreten kann. Mit anderen Worten, die Gesetze des discursiven Denkens und der objektiven Einheit der Erscheinungen sind verschiedene, wenn sie auch in ihrem Ursprunge zusammenhängen und deshalb einander correspondiren mögen.

Diese Differenz hebt nun Lambert in der Form, wie sie vom naiven Denken aufgefaßt wird, hervor. Das Solide und die Kraft, die das Fundament der Gegenständlichkeit bilden, werden auf dieser Stufe als etwas Gegebenes, und also dem diskursiven Denken vorausgehendes, angesehen und als Quelle von Beziehungen gedacht, welche, wenn auch für das Denken auffaßbar, doch an sich ganz heterogener Art sind. Wenn auf derselben übrigens der ganze Complex des Objektiven als etwas an sich Seyendes hypostasirt wird, so ist dies Ansich eben nur im Gegensatz zu der reflektirenden Denkthätigkeit zu verstehen; Lambert ist also nicht transcendentaler Realist, und so bleibt der Weg von seinem Standpunkte zum transcendentalen Idealismus offen, der nachweist, daß wir in den vermeintlichen realen Sub-

Digitized by Google

stanzen und Kräften nur die ursprüngliche Verknüpfung des Mannigfaltigen im Bewußtseyn recognosciren, durch welche es überhaupt erst als ein Gegenständliches sich darstellt. Das unkritische Denken hält sich an die Thatsache, daß die objektive Realität und das logische Denken disparate Dinge sind, und sucht die Fundamente der ersteren in Substanz und Kraft, welche als etwas in sich Bestimmtes gedacht werden; es bemerkt nicht, daß sie uns materiell ein x und nur die Formen sind, welche die Data der Wahrnehmung verbinden. Bei Wolf andrerseits finden wir die Einsicht, daß die Objektivität nur in der Form des Zusammenhangs liegt; mit welcher aber der Irrthum verbunden ist, daß die Formen des Realen identisch sind mit derjenigen der Verknüpfung im Denken. Dabei sey noch bemerkt, daß auf beiden Seiten, wenn auch in ganz verschiedener Beleuchtung, doch diejenigen zwei Kategorien Kant's gewissermaßen ihrem allgemeinen Umrisse nach hervortreten, von denen die Gegenständlichkeit hauptsächlich constituirt wird. In den Wolfischen Principien des Widerspruchs (Identität) und des Grundes erscheinen die obersten Erfahrungsgesetze der Constanz des Substanziellen und der Kausalität eingeschlossen, ebenso wie bei Lambert das Solide und die Kraft, welche letztere ihm wesentlich Princip der objektiven Verknüpfung und Trägerin der inneren, metaphysischen Ordnung der Dinge ist, die Begriffe der Substanz und Kausalität repräsentiren.

Ueber das Verhältniß der logischen zur metaphysischen Wahrheit, der Denkthätigkeit zur Objektivität der Dinge, spricht sich Lambert noch weit radikaler aus als Wolf. „Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein existirendes Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts seyn" (§ 299). Demnach muß die logische Wahrheit eine doppelte Basis haben, „einmal ein denkendes Wesen, damit sie in der That gedacht werde, und sodann die Sache selbst, die der Gegenstand des Gedenkbaren ist"; die erste Bedingung sagt, daß die logische

Digitized by Google

Wahrheit nur Wahrheit ist durch den Denkakt einer Intelligenz, die andere fügt hinzu, daß sie ein Objekt voraussetzt, dessen Verhältnisse das Denken reproducirt. Diese zweite Bestimmung mag zunächst befremdlich vorkommen, nachdem wir sahen, daß Lambert die logische und die objektiv-reale Sphäre geschieden wissen will, wonach also das Logische, Denkbare, nur auf den subjektiven Bedingungen des Denkens zu beruhen und von diesen abzuhängen scheint. In der That ist eine gewisse Zweideutigkeit in seinem Begriffe der logischen Wahrheit nicht zu verkennen; in der angeführten Stelle wird dieselbe offenbar in einem engeren Sinne verstanden und von ihr verlangt, daß sie nicht blos den Denkgesetzen, sondern der realen Ordnung der Dinge entspreche. Dies Schwanken der Begriffe gewinnt seine Erklärung, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Leibnizischen Schule ein Unterschied zwischen rein analytischen Denkoperationen und der synthetischen Spekulation (in der Mathematik) nicht gemacht, vielmehr beide als begriffliches Denken auf eine Stufe gestellt und auf dieselben Principien (die rein logischen) zurückgeführt wurden. Was Lambert von der Nothwendigkeit einer objektiven Basis der logischen Wahrheit sagt, bezieht sich nun offenbar auf die begrifflichen Synthesen, welche Erkenntnisse darstellen; und sein Gedanke ist bei Lichte besehen der, daß ein aus der Bearbeitung der Begriffe gewonnener Satz an sich noch nicht Erkenntniß ist, sondern diesen Charakter erst dadurch gewinnt, daß er als Ausdruck einer gegenständlichen Beziehung aufgefaßt wird. „Wenn wir daher von ewigen, unveränderlichen absolut nothwendigen Wahrheiten reden, und sagen, daß diese Wahrheit bleiben würden, wenn auch weder Gott, noch Welt, noch Nichts wäre, so stoßen wir durch diese letztere Bedingung die erste Aussage um, weil wir dadurch sowohl den subjektiven als den objektiven Grund solcher Wahrheiten wegnehmen.... Demnach zieht der Satz, daß es nothwendige, ewige, unveränderliche Wahrheiten gebe, die Folge nach sich, daß ein nothwendiges, ewiges, unveränderliches Suppositum intelligens seyn müsse, und daß der Gegenstand dieser Wahrheiten, das will sagen das

Digitized by Google

Solide und die Kräfte eine nothwendige Möglichkeit zu existiren haben" (§ 299). Die sogenannten ewigen Wahrheiten sind demnach nichts auf sich Beruhendes, wie der reine Aprioriſmus die Sache nimmt, sondern, außerdem daß sie eine sie denkende Intelligenz voraussetzen, sind sie als Wahrheiten oder Erkenntnisse nur dadurch legitimirt, daß ihnen ein objektiv-Reales entspricht.

Das Analogon dieses Satzes finden wir bei Kant in der Lehre, daß auch die von aller Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse Nichts bedeuten würden, „könnten wir nicht immer an Erscheinungen ihre Bedeutung darlegen .... ohne diese haben sie gar keine objektive Giltigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel es sey der Einbildungskraft oder des Verstandes" (Krit. ed. Kirchm. pg. 252). Wir sahen ab, daß bei Wolf und Kant das logische Urtheil sich stets als Erkenntnißakt qualificirt; das erscheint zunächst widersprechend mit der aufgeführten Erklärung Kant's; dieser Widerspruch löst sich aber mit der Erwägung, daß nach Kant das logische Denken nur die Form der Erkenntniß darstellt, zu welcher allerdings der allgemeine Begriff eines Gegenstandes gehört, an welchem eine Einheit von Bestimmungen gedacht wird; zur Erkenntniß gehört aber, daß der Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden könne, und demnach objektive, nicht blos analytische Einheit; damit erhellt zugleich abermals die Unzulänglichkeit des Wolfischen Kriteriums der Objektivität, weil dasselbe nur die analytische Einheit der Denkobjekte trifft, das Wesentliche der empirischen Gegenständlichkeit dagegen nicht erfaßt.

Die angezeigte Harmonie Kant's und Lambert's erstreckt sich aber noch weiter. Wie jener von den reinen Erkenntnissen nur verlangt, daß die Möglichkeit ihrer Verifikation an empirischen Objekten gegeben sey, so knüpft dieser die Geltung der ewigen Wahrheiten auch nur an die Bedingung, daß das Solide und die Kräfte eine nothwendige Möglichkeit zu existiren haben. Wenn beide in der Annahme der Erfahrung als Grundlage der Erkenntniß dem Empirismus die Hand zu bieten schienen, so entfernen sie sich durch diese Limitation in gleicher Richtung

Digitized by Google

von demselben. Auf dem Standpunkte Kant's nämlich ist die Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit jeder möglichen Erfahrung vollkommen garantirt, wenn dieselbe in der reinen Anschauung sich darlegen läßt, welche ja ein nothwendiger Bestandtheil jeder möglichen Erfahrung ist. Erscheint nun bei Lambert in dem Soliden und den Kräften zunächst ein dem erkennenden Subjekt gegenüber völlig selbständiger Faktor zum Zustandekommen der Erkenntniß verlangt zu werden, und dieselbe also außerhalb des Subjekts ihre Wurzeln zu haben, so gewinnt die Sache doch ein ganz anderes Ansehen, wenn man sich klar macht, was zu der nothwendigen Möglichkeit zu existiren erfordert wird. Diese Möglichkeit kommt dem Soliden und den Kräften schon zu vermöge ihrer Bedeutung als einfache Begriffe, durch die alles andere Existirende gedacht wird (§ 298); sie bilden die Grundlage, auf der wir die Gesammtheit der Dinge denken, und sofern überhaupt Etwas existirt, und sey es auch nur das Denken selbst, müssen sie auch existiren. Mithin ist eine immanente Garantie für die fragliche Möglichkeit vorhanden.

Es knüpfen sich nun daran aber weitere Betrachtungen. Das Solide und die Kräfte sind als die Träger der objektiven Realität bezeichnet worden, und es wird in ihnen sowohl die innere Einheit des Gegenständlichen als die Realität desselben inbegriffen gedacht; alles objektiv-Reale beruht nun in der That thatsächlich auf denselben, aber, wie es eben ausgesprochen wurde, ist auch schon die Vorstellung eines möglichen Realen an die Substanz- und Kraftvorstellung gebunden; die Frage warum und wieso das Solide und die Kräfte das Fundament für die Realität der Dinge abgeben, ist also bei Betrachtung der dem Subjekt immanenten Weltvorstellung beantwortbar, während sie dies nicht ist bei Betrachtung der Sache ohne Beziehung auf das Subjekt. Das erkennende Subjekt enthält in seiner Organisation den Zwang, wenn es etwas als wirklichen Gegenstand sich vorstellen will, auf jene Grundbegriffe zu recurriren; ist also die thatsächliche Dependenz der gegenständlichen Welt von jenen primitiven Real-Elementen

Digitized by Google

nicht eine nothwendige Folge jenes idealen Zwanges, und auf welcher Seite liegt dann eigentlich die ursprüngliche die objektive Realität bestimmende Macht? Mit dieser Frage befinden wir uns auf dem kritischen Punkte der Entscheidung zwischen transcendentalem Idealismus und Realismus; soll dieselbe getroffen werden, so kommt es hauptsächlich darauf an, ob die Verfassung des erkennenden Subjektes, welche Normen für jedes mögliche Reale in sich schließt, als etwas Unbedingtes und absolut Primitives zu betrachten ist, oder als etwas von dem Realen selbst Abhängiges. Lambert hat nun in dieser Hinsicht sich nicht erklärt. Indem er sich die Aufgabe stellte das Einfache und Erste der Erkenntniß aufzuweisen, die Vorstellungen von den Dingen auf ihre Grundbestandtheile zurückzuführen und die in letzteren beschlossenen Grundsätze an den Tag zu legen, so war ihm dabei unverkennbar Locke ebenso sehr Muster als Leibniz; und es läßt sich nicht entscheiden, welchem von beiden er sich in der Frage nach dem Ursprung der einfachen Elemente selbst anschließt, da er dieser Erörterung überhaupt aus dem Wege geht. Man kann also nicht seine Grundbegriffe mit den Kantischen Kategorien als Elemente idealen Ursprungs vergleichen, aber sie doch, nach ihrer Bedeutung als die Grundfaktoren des Vorstellens und Erkennens, sehr wohl mit denselben zusammenstellen.

Wie die Kategorien in sich objektive Geltung besitzen, da sie ja die Objektivität überhaupt erst möglich machen, so haben auch die Grundbegriffe, insbesondere die des Soliden und der Kräfte, objektiven Werth, d. h. die Möglichkeit eines entsprechenden Realen ist in ihnen unmittelbar verbürgt.*) — Daher sind ferner die Sätze, welche aus der logischen Bearbeitung derselben entspringen, Grundgesetze der gegenständlichen Welt, und diese Begriffe repräsentiren Principien, nach

*) § 19: „Ein einfacher Begriff ist demnach an sich schon und dadurch möglich, weil er einfach ist; und so viele einfache Begriffe es giebt, so viele positive Möglichkeiten hat man, ohne daß man sie ferner beweisen müßte."

Digitized by Google

denen sich apriori (ob schlechthin- oder nur relativ-apriori bleibt freilich unentschieden) über die Dinge etwas ausmachen läßt.

Zur weiteren Ausführung des letzteren Punktes wollen wir noch Lambert's Deduktion der Nothwendigkeit innerer Verknüpfungen des Realen zur Sprache bringen. Von dem verfehlten Beweise, den Wolf zu seinem Lehrsatze: omne ens est rerum, gab, war schon die Rede; in der That mußte ihm die Ordnung als das eigentliche Wesen der Objektivität etwas Letztes und nicht weiter Abzuleitendes seyn. Lambert versucht nun diese Ableitung aus dem Begriffe des objektiv-Realen als des Existenz-Möglichen; „wir können anmerken, so argumentirt er, daß jedes Ding sofern es soll existiren können, eine Anordnung der Theile, ein gemeinsames Band und Zusammenhang erfordert" (§ 467). Es ist klar, daß hierbei mechanische Analogien für ihn maßgebend sind, nämlich die Thatsache, daß ein stabiler Zustand, sey es der Ruhe oder der Bewegung, in einem System nur unter Voraussetzung gewisser Beziehungen zwischen den Elementen möglich ist; aber indem er seinen Beweis an den Begriff des Existirens anknüpft, geht er auf ein Princip zurück, dem diese Thatsache selbst untergeordnet ist. Das Existirende ist ihm nun zunächst an Raum und Zeit gebunden, daher kann den Dingen wenigstens „die in den Dimensionen des Raumes und der Zeit nothwendig vorkommende Ordnung beigelegt werden" (§ 350). Ferner hat die Existenz nothwendig eine Dauer (ein im Begriff der Existenz enthaltenes Axiom), folglich muß das Objektiv-Reale als dauernd und mithin als ein einheitliches Ganzes angesehen werden, dessen Theile sich wechselseitig bedingen und so den Begriff der Dauer schaffen (ibid.). Wie weit die hier gemachten Schlußfolgerungen zwingender Art sind, lassen wir ganz dahin gestellt, und richten unsere Aufmerksamkeit nur auf das Wesen der Schlußweise und der zu Grunde gelegten Prämissen. Da stellt sich denn nun heraus, daß die ganze Ableitung nur den allgemeinen Begriff der Existenz, d. h. des real-Möglichen und die in ihm enthaltenen Forderungen zur Grundlage hat; ihrer ganzen Beschaffenheit nach erinnert

Digitized by Google

ſie an Kant's Deduktion der Kategorien; wie in dieſer die in dem urſprünglichen Selbſtbewußtſeyn gegebenen Bedingungen jeder möglichen Erfahrung das Schlußprincip bilden, ſo ſind es ganz analog hier die in ſich evidenten Poſtulate der Exiſtenz; der Unterſchied liegt in der idealiſtiſchen Färbung der Kantiſchen, welche ſchon der Begriff der Erſcheinung in ſich trägt, und dem realiſtiſchen Gepräge der Lambert'ſchen, welche ſtatt von Erſcheinungen und ihrem Gegebenſeyn von Dingen und ihrem Exiſtiren ſpricht. Genau genommen handelt es ſich aber um unſere Vorſtellung von Exiſtenz, dieſe iſt es, welche, indem ſie die Zeitlichkeit und Räumlichkeit ſowie die Beharrlichkeit und Stabilität in ſich ſchließt, uns Zuſammenhang als etwas Nothwendiges an jedem einzelnen Exiſtirenden erkennen läßt.

Digitized by Google

Neu eingegangene Schriften.

Bain, Alexander, LL. D., Practical Essays. London, Longmans, Green & Co.

Brasch, Dr. Moritz, Die Klassiker der Philosophie. Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung nebst Auswahl aus ihren Schriften. Mit Porträts. Lfg. 1—6. Leipzig, Greßner u. Schramm.

Brodbeck, Dr. A., Mensch und Wissen. Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnißtheorie. Stuttgart, Metzler'sche Bh.

Cantoni, Carlo, Emanuele Kant. vol. II: la filosofia pratica (morale, diritto, politica), vol. III: la filosofia religiosa, la critica del giudizio, et le dottrine minori. Milano, U. Hoepli.

Cesca, Dott. G., Storia e dottrina del criticismo. Verona, Drucker e Tedeschi.

Doherty, Dr. H., Philosophie organique. — l'homme et la nature — Immortalité de l'Âme, circulation de la vie, mondes naturels et surnaturels, matière et forces indestructibles, variabilité des phénomènes de la nature, invariabilité des lois, sciences et religion. 2me Edition. Paris, librairie académique didier, Emile Perrin.

d'Ercole, Pasquale, Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo A. S. Tommaso e al teismo italiano del secolo XIX. Parte Prima: le contraddizioni e le infondate dimostrazioni del teismo. Torino, E. Loescher.

Fetzer, C. A., Philosophische Leitbegriffe. Tübingen, Laupp'sche Bh.

Frohschammer, J., Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie. München, Ad. Ackermann.

Geigel, Dr. Alois, Ueber Wissen und Glauben. Leipzig, F. C. W. Vogel.

Giz'ycki, Dr. Paul v., Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Wert der Naturphilosophie des Epikur. Berlin, R. Gaertner's Verlagsh.

Green, Thom. Hill, M. A. LL. D., Prolegomena to ethics. Edited by A. C. Bradley, M. A. Oxford, Clarendon Press.

Hardy, Dr. E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Erster Theil. Berlin, Weidmannsche Bh.

Harpf, A., Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht. Heidelberg, Georg Weiß.

Hullmann, Prof. K., Der Raum und seine Erfüllung. Eine Abhandlung zur Licht- und Wärmelehre. Berlin, Weidmannsche Bh.

Koeber, Dr. Raph., Das philosophische System Eduard von Hartmann's. Breslau, W. Koebner.

Krause, Albr., Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Male mit Hülfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerkes: „Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik" vertheidigt. Eine Ergänzung der populären Darstellung der Kritik der reinen Vernunft in der Lehre vom Gegenstand und Ding an sich. Lahr, M. Schauenburg.

Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung entwickelt an Kant's Idealität von Zeit und Raum. Leipzig, Th. Grieben's Verlag.

Lotze's System of Philosophy. English translation edited by B. Bosanquet, M. A. Oxford, Clarendon Press. Part I. Logic in three books of Thought, of Investigation, and of Knowleage. Part II. Metaphysic in three books Ontology, Cosmology and Psychology.

Luthe, W., Begriff und Aufgabe der Metaphysik (ΣΟΦΙΑ) des Aristoteles. Leipzig, B. G. Teubner.

Digitized by Google

Lyng, Prof. Dr. G. V., Grundtankernes system en udforligere fremstilling of logiken. Anden Del: Metafysiken. Christiania, O. Knobelauchs Forlag.

Metaphysica nova et vetusta. A return to dualism by Scotus novanticus. London, Williams and Norgate.

Müller, Mor. sen., Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits. Vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei. Halle a/S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

Natorp, Dr. P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnißproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. Berlin, W. Hertz.

Ott, A., Critique de l'idéalisme et du criticisme. Paris, Fischbacher.

Papale, G. Vadalà, Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. Schizzi di scienza sociale. Roma, E. Loescher.

Pesch, Tilman, S. J., Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. II. (Schluß-) Band. Naturphilosophische Weltauffassung. Freiburg i/Br., Herder'sche Verlagsbh.

Pfleiderer, Prof. Dr. E., Zum Wesen der Universität und ihrer Aufgabe als Hochschule. Philosophische Reflexionen eines Schwaben gelegentlich des neuesten Angriffs auf einige wichtige württembergische Lehreinrichtungen. Tübingen, Laupp'sche Buchh.

Plümacher, O., Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg, G. Weiß' Verlag.

du Prel, Dr. Carl, Die Philosophie der Mystik. Leipzig, Ernst Günther's Verlag.

Ribot, Th., Les maladies de la volonté. Paris, G. Baillière et Co.

Robert, Fr., Das Problem der höchsten Wissenschaft. Ein erster Versuch zur Einführung in eine neue Philosophie. Löbau, R. Skrzeczek.

Rubinstein, Dr. Susanna, Psychologisch-ästhetische Essays. Zweite Folge. Heidelberg, C. Winter's Univ.-Bh.

Schäffer, L., Der Raum. Studie zu einer kineto-monistischen Weltanschauung. Wien, Carl Konegen.

Schüz, Alfred, Philosophie und Christenthum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Herrn Ed. von Hartmann. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Bh.

Siciliani, Pietro, Rinnovamento e filosofia internazionale. Discorso. Seconda impressione. Bologna, Nic. Zanichelli.

Stebeck, Dr. H., Geschichte der Psychologie. I. Theil, 2. Abth. Gotha, F. A. Perthes.

Spir, A., Gesammelte Schriften. Erster Band: Denken und Wirklichkeit. Leipzig, S. G. Findel.

Stanelli, Die Zukunfts-Philosophie des Paracelsus als Grundlage einer Reformation für Medicin und Naturwissenschaften. Wien, Carl Gerold's Sohn.

Staudinger, Dr. Fr., Noumena. Die „transcendentalen" Grundgedanken und die „Widerlegung des Idealismus". Darmstadt, L. Brill.

Stern, Dr. Alb., Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kant's, Feder's und Garve's. Leipzig, Denicke's Verlag.

Steudel, Dr. A., Philosophie im Umriß. II. Theil: Praktische Fragen. 3. Abth.: Kritische Betrachtungen über die Rechtslehre. Stuttgart, A. Bonz & Co.

Stokes, Georg J., B. A., The Objectivity of Truth. London, Williams & Norgate.

Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. — E. Heitz, Der Philosoph Damascius; H.

Digitized by Google

Holtzmann, Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte; E. Laas, Einige Bemerkungen zur Transcendentalphilosophie; H. Vaihinger, Zu Kant's Kritik des Idealismus; W. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil; Th. Ziegler, Abälard's Ethica. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Vorträge, philosophische, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge 7. Heft. Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte. Von Dr. Eug. Dreber. Nebst der dabei stattgehabten Diskussion. Halle a/S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

v. Wasserschleben, F. B., Die Religion des dreieinigen Gottes. Ein Glaubensbekenntniß. Berlin, C. Duncker's Verlag (E. Heymons).

v. Wieser, Dr. Fr., Ueber den Ursprung und die Hauptgesetze des wirthschaftlichen Werthes. Wien, Alfr. Hölder.

Bibliographie.

Andreasi, A., L'igiene del sentimento. Padova, 1883. 16°. 35 pp. 1 ℳ

Argyll, Duke of, The Unity of Nature. London, 1883. 8°. XV, 571 pp. 19 ℳ 20 ₰

Bain, A., Practical Essays. London, 1884. 8°. 354 pp. 5 ℳ 40 ₰

Bilharz, Alfr., Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Wiesbaden, 1884. Bergmann. 8°. XVI, 366 pp. 6 ℳ

Bouillier, F., Etudes familières de psychologie et de morale. Paris, 1884. 18°. III, 315 pp. 3 ℳ 50 ₰

Brasch, Mr., Die Klassiker der Philosophie. Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung, nebst einer Auswahl aus ihren Schriften. Mit Porträts. 1. Lfg. Leipzig, 1884. Greßner & Schramm. 8°. I. Bd. p. 1—48. 50 ₰

Brodbeck, Adf., Die Grundwissenschaft. I. Tl.: Das Wesen des Wissens. 1. Abschnitt. A. u. d. T.: Mensch und Wissen. Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnißtheorie. Stuttgart, 1884. Metzler's Verl. 8°. X, 218 pp. 2 ℳ 80 ₰

Brofferio, A., Le specie dell' esperienza. Milano, 1884. 8°. XI, 429 pp. 5 ℳ

Brunel, L., Les Philosophes et l'Académie française au 18e siècle. Paris, 1884. 8°. XVI, 367 pp. 6 ℳ

Buchwald, G., Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena. Leipzig, 1884. Drescher. 8°. IV, 72 pp. 1 ℳ 50 ₰

Burgon, J. W., The Revision revised. London, 1883. 8°. 590 pp. 16 ℳ 80 ₰

Cohen, Hm., Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnißkritik. Berlin, 1883. Dümmler's Verl. 8°. V, 162 pp. 3 ℳ 60 ₰

Commer, E., System der Philosophie. II. Abth. Münster, 1884. Rasse. 8°. IV, 258 pp. 3 ℳ 60 ₰

Cook, F. C., The Origin of Religion and Language considered in five essays. London, 1884. 8°. 494 pp. 18 ℳ

Donadiu y Puignau, D., Ampliación de la psicologia y nociones de ontologia, cosmologia y teodices. Barcelona, 1884. 4°. XVI, 750 pp. 24 ℳ

Drury, J. B., Truths and Untruths of Evolution. New York, 1884. 12°. V, 140 pp. 6 ℳ

Digitized by Google

Eldin, F., La Vie future et le monde invisible. Paris, 1883. 18°. XXIII, 168 pp. 2 ℳ 50 ₰

Engelmann, Mx., Kritik der Kant'schen Lehre vom Ding an sich und ihrer Prämissen vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft. Halle, 1884. [Leipzig, Fock.] 8°. 40 pp. 1 ℳ 20 ₰

d'Ercole, P., Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato. Con ispeciale riguardo a San Tommaso e al teismo italiano del secolo XIX. Parte 1.. Torino, 1884. 8°. XV, 700 pp. 7 ℳ 50 ₰

Fetzer, C. A., Philosophische Leitbegriffe. Tübingen, 1884. Laupp. 8°. X, 296 pp. 4 ℳ

Fiske, J., Excursions of an Evolutionist. London, 1884. 8°. 370 pp. 9 ℳ

Foster, J. E., The Philosophy of Elocution. London, 1884. 12°. 20 pp. 3 ℳ

Frank, F. H. R., System der christlichen Sittlichkeit. 1. Hälfte. Erlangen, 1884. Deichert. 8°. VII, 448 pp. 7 ℳ

Frohschammer, J., Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie. München, 1884. Abf. Ackermann's Nachf. 8°. VIII, 98 pp. 2 ℳ

Geigel, A., Ueber Wissen und Glauben. Leipzig, 1884. F. C. W. Vogel. 8°. III, 82 pp. 2 ℳ

Graßmann, Rbt., Das Gebäude des Wissens. III. Bd. Die Lebenslehre oder die Biologie. 1. Thl. Das Weltleben und das Pflanzenleben und die Physiologie der Pflanzen. IV. Bd. Die Lebenslehre. II. Thl.: Das Thierleben oder die Physiologie der Wirbelthiere und namentlich der Menschen. V. Bd. Die Sittenlehre oder die Ethik. 1. Thl. Die Menschenlehre und die Verkehrslehre oder die Anthropologie und die Agathologie. Stettin, 1884. Graßmann. 8°. XIII, XII, 350, XI, 301, XIII, 633 pp. Mit Holzschn., VIII, XVI, 432 pp. 27 ℳ 80 ₰

Bd. I. u. II. erscheinen später.

Haffner, P., Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien. II. Bd. 3. Abth. Mainz, 1883. Kirchheim. 8°. 6 ℳ

Inhalt: Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 3. Abth. p. 625—1136.

Hardy, E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. 1. Thl. Berlin, 1884. Weidmann. 8°. VI, 229 pp. 6 ℳ

Harris, S., The philosophical Basis of Theism, an Examination of the Personality of Man to ascertain his capacity to know and serve God and the Validity of the Principles underlying the Defence of Theism. Edinburgh, 1883. 8°. 572 pp. 14 ℳ 40 ₰

Herbart's, J. F., sämmtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. II. Bd. Hamburg, 1884. Voß. 8°. X, 414 pp. 4 ℳ 50 ₰

Inhalt: Kurze Encyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Einzelpr. 5 ℳ.

Hermández y Fajarnés, A., Estudios críticos sobre la filosofía positivista. I. La psicología celular. Zaragoza, 1884. 4°. XXVII, 368 pp. 12 ℳ 80 ₰

Justus, J., Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religions-Wissenschaft und in seinem Gegensatze zur aristotelisch-scholastischen Speculation. Wien, 1883. Gerold's Sohn. 8°. VIII, 244 pp. 4 ℳ

Kaufmann, Nic., Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Luzern, 1883. Räber. 4°. 54 pp. 1 ℳ

Keynes, J. N., Studies and Exercises in formal Logic. Including a Generalisation of logic Processes in their Application to Complex Inferences. London, 1884. 8°. 410 pp. 12 ℳ 50 ₰

Koeber, R., Das philosophische System Eduard v. Hartmann's. Breslau, 1884. Koebner. 8°. X, 402 pp. 9 ℳ

Digitized by Google

Koch, J. L. A., Grundriß der Philosophie. Göppingen, 1884. Herwig. 8°. VIII, 208 pp. 5 ℳ

Krause, K. Chr. F., Vorlesungen über synthetische Logik nach Principien des Systems der Philosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, 1884. O. Schulze. 8°. IV, 104 pp. 3 ℳ 50 ₰

Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung, entwickelt an Kant's Idealität von Zeit und Raum. Leipzig, 1884. Grieben. 8°. XXIII, 259 pp. Mit dem Portr. des Verf. in Lichtdr. 5 ℳ

Lehmann, A., Farvernes elementaere Aestetik. Kjobenhavn, 1884. 8°. 148 pp. 4 ℳ 50 ₰

v. Leixner, O., Andachtsbuch eines Weltmannes. Zwei Bücher, Betrachtungen. Berlin, 1884. Dolfus. 8°. VII, 239 pp. 3 ℳ 50 ₰

Lias, J. J., The Atonement viewed in the Light of certain modern Difficulties. London, 1884. 8°. 150 pp. 3 ℳ 85 ₰

Liebmann, O., Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre. Straßburg, 1884. Trübner. 8°. VII, 113 pp. 2 ℳ 50 ₰

Lorm, H., Natur und Geist im Verhältniß zu den Culturepochen. Teschen, 1884. Prochaska. 8°. VI, 201 pp. 3 ℳ 50 ₰

Loewy, Thdr., Common Sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- und Tastsinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Blindgeborenen. Leipzig, 1884. Grieben. 8°. 71 pp. 2 ℳ

Lubomirski, prince J., Autour de Jérusalem. Le christianisme et la société. Paris, 1883. 18°. IV, 288 pp. 3 ℳ 50 ₰

Mahan, A., A critical History of Philosophy. 2 vols. London, 1884. 8°. XXII, 881 pp. 24 ℳ

Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. II. Bd. Zwölf philosophische Essays. 4. Lfg. Frankfurt a. M., 1883. Koenitzer. 8°. 401—528 pp. 2 ℳ 46 ₰

Massey, G., The Natural Genesis, or Second Part of a Book of the Beginnings. 2 vols. London, 1883. 8°. 1080 pp. 36 ℳ

Merz, J. Th., Leibnitz. London, 1884. 12°. 216 pp. 4 ℳ 20 ₰

Metaphysica nova et vetusta. A Return to Dualism. By Scotus Novanticus. London, 1884. 8°. 7 ℳ 20 ₰

Morell, J. D., An Introduction to Mental Philosophy on the Inductive Method. London, 1884. 8°. 508 pp. 12 ℳ 50 ₰

Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. III. Bd. Chemnitz, 1884. Schmeitzner. 8°. III, 119 pp. 3 ℳ 30 ₰

Nitzsch, F., Luther und Aristoteles. Festschrift zum 400jährigen Geburtstage Luther's. Kiel, 1883. Universitätsbuchh. 8°. III, 51 pp. 1 ℳ 20 ₰

Orti y Lara, J. C., Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie. Autorisirte Uebersetzung von L. Schütz. Paderborn, 1884. F. Schöningh. 8°. XIX, 348 pp. 3 ℳ 60 ₰

Pardini, Gius., Influenza delle teorie filosofiche sulla civiltà e moralità italiana dal secolo XVI ai nostri giorni. Milano, 1884. 8°. XXVII, 314 pp. 4 ℳ

Perrier, E., La Philosophie zoologique avant Darwin. Paris, 1884. 8°. XII, 292 pp. 6 ℳ

Pesch, T., Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. I. Bd. Philosophische Naturerklärung. Freiburg i. Br., 1883. Herder. 8°. XXII, 872 pp. 12 ℳ

— — —, Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. II. Bd. Naturphilosophische Weltauffassung. Freiburg i. Br., 1884. Herder. 8°. XI, 599 pp. 8 ℳ

Digitized by Google

Pfleiderer, Edm., Leibniz und Geulinx, mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniß. Tübingen, 1884. Fues. 4°. 73 pp. 3 ℳ 20 ₰

Plümacher, O., Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg, 1884. Weiß' Verl. 8°. XII, 355 pp. 7 ℳ 20 ₰

Poggi, Cl., Il pensiero filosofico nei suoi rapporti colla civiltà e moralità italiana nell' epoca moderna. Firenze, 1884. 16°. XXVIII, 413 pp. 4 ℳ

du Prel, C., Die Philosophie der Mystik. Leipzig, 1885. C. Günther's Verl. 8°. XII, 548 pp. 10 ℳ

Radestock, P., Genie und Wahnsinn. Eine psychologische Untersuchung. Breslau, 1884. Trewendt. 8°. VII, 79 pp. 2 ℳ

Reich, Ed., Die Geschichte der Seele, die Hygieine des Geisteslebens und die Civilisation. Minden, 1884. Bruns. 8°. XX, 472 pp. 10 ℳ

Reynolds, J. W., The Mystery of the Universe. Our common Faith. London, 1884. 8°. 542 pp. 16 ℳ 80 ₰

Richet, C., L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie. Paris, 1884. 8°. VII, 570 pp. 10 ℳ

Rubinstein, S., Psychologisch-ästhetische Essays. 2. Folge. Heidelberg, 1884. C. Winter. 8°. 279 pp. Mit dem Bildniß der Verf. 8 ℳ

Salvi, E., Il concetto del fato. Con prefazione e note di A. Saffi. Milano, 1884. 8°. 540 pp. 4 ℳ

Sánchez de Castro, V., La religion. Estudios filosofico-teológicos. Madrid, 1883. 4°. 828 pp. 8 ℳ

Schmidt, F., Der moderne Materialismus. Dargestellt und kritisch beleuchtet. Greifswald, 1884. Abel. 8°. IV, 68 pp. 1 ℳ 20 ₰

Schroot, A., Grundlagen, Vorbedingungen und Grundzüge einer auf der freien natürlichen Erkenntniß beruhenden Lehre von der Sittlichkeit. Leipzig, 1883. Thiele. 8°. VII, 48 pp. 1 ℳ

Schütz, Alfr., Philosophie und Christenthum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Herrn Ed. v. Hartmann. Stuttgart, 1884. Metzler's Verl. 8°. X, 158 pp. 1 ℳ 80 ₰

Schuler, G. M., Der Pantheismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. Würzburg, 1884. Bucher. 8°. 136 pp. 2 ℳ

Sidgwick, A., Fallacies. A View of Logic from the practical Side. London, 1883. 8°. 392 pp. 6 ℳ

Stanelli, Rdf., Die Zukunfts-Philosophie des Paracelsus als Grundlage einer Reformation für Medicin und Naturwissenschaften. Wien, 1884. Gerold's Sohn. 8°. XVI, 246 pp. 3 ℳ

Starcke, C. N., L. Feuerbach. Kjobenhavn, 1883. 8°. 232 pp. 4 ℳ 50 ₰

Statham, F. R., Free Thought and True Thought. A Contribution to an existing Argument. London, 1884. 8°. 360 pp. 7 ℳ 20 ₰

Staudinger, Fr., Noumena. Die „transcendentalen" Grundgedanken und die „Widerlegung des Idealismus". Darmstadt, 1884. Brill. 8°. VIII, 144 pp. 4 ℳ

Stern, Alb., Die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant, nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kant's, Feder's und Garve's. Leipzig, 1884. Denicke. 8°. VII, 98 pp. 2 ℳ

Stockes, G. J., The Objectivity of Truth. London, 1884. 8°. 120 pp. 6 ℳ

Sucona, Th., et T. Valles, Metaphisicae adnotationes hinc et inde collectae in tyronum commodum et usum. Tarracone, 1883. 4°. 407, XXII pp. 8 ℳ 50 ₰

Sully, Jam., Die Illusionen. Autorisirte Ausgabe. Leipzig, 1884. Brockhaus. 8°. XII, 344 pp. Mit 7 Holzschn. 7 ℳ

Digitized by Google

Sully, J., Outlines of Psychology, with Reference to the Theory of Education. London, 1884. 8°. 735 pp. 15 ℳ

Tait, J., Mind in Matter. A short Argument on Theism. London, 1884. 8°. 220 pp. 10 ℳ 20 ₰

Thomson, W., and Pt. G. Tait, Treatise on Natural Philosophy. Vol. I. Pt. 2. New ed. Cambridge, 1883. [Leipzig, F. A. Brockhaus' Sortiment u. Antiquarium.] 8°. XXV, 527 pp. 21 ℳ 50 ₰

Tulloch, J., Modern Theories in Philosophy and Religion. London, 1884. 8°. 440 pp. 18 ℳ

Véron, E., La Morale. Paris, 1884. 12°. 484 pp. 4 ℳ 50 ₰

v. Beyder-Malberg, Arth., Ueber die Einheit aller Kraft. Wien, 1884. Seidel & Sohn. 8°. 129 pp. 5 ℳ

Vidal, De la croyance philosophique en Dieu. Paris, 1883. 16°. VIII, 130 pp. 1 ℳ 50 ₰

Viñas y Campla, J., Tratado filosofico-teológico acerca de lo sobrenatural, en que se prueba su existencia por los hechos extraordinarios que se manifestaron en Santa Teresa de Jesús. Granada, 1883. 8°. 140 pp. 2 ℳ 80 ₰

Vorträge, philosophische, Heft 7. Inhalt: Dr. Dreher, Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte. Halle, 1884. Pfeffer. 8°. 46 pp. 1 ℳ 20 ₰

Ward, W. G., Essays on the Philosophy of Theism. 2 vols. London, 1884. 8°. 25 ℳ

Weiß, Albt. M., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. III. Bd. A. u. d. T.: Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Kulturgeschichte. II. Thl. Freiburg i. Br., 1884. Herder. 8°. XIII, 926 pp. 6 ℳ

Werner, K., A. Rosmini's Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie, der italienischen insbesondere. Wien, 1884. Gerold's Sohn. 4°. 82 pp. 4 ℳ

Widemann, G. O., Schlüssel zur Erkenntniß des höchsten Gesetzes, unter welchem Natur und Geschichte stehen. Plauen i. V., 1883. [Leipzig, Fock.] 8°. 21 pp. 1 ℳ 50 ₰

Zimmermann, Abt., Ueber Hume's empirische Begründung der Moral. Wien, 1884. Gerold's Sohn. 8°. 96 pp. 1 ℳ 50 ₰

Zeller, Ed., Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung. Leipzig, 1884. Fues. 8°. VII, 285 pp. 6 ℳ

Verlag von **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)** in **Halle a/d. S.**

Soeben erschien:

Gregorii Palamae Archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis, cum iudicio. Aureolum libellum Philologis, Philosophis et Theologis aeque commendabilem, post Adr. Turnebum graece denuo separatim editum emendavit, annotavit et commentariolo instruxit **Albertus Jahnius** Academiae Regiae Monacensis soc. ord. cet.

Preis M. 2,75.

Druck der Hendemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google